

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA E POLÍTICA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

A CONFISSÃO COMO FIO CONDUTOR: DA SUJEIÇÃO À SUBJETIVAÇÃO NO  
PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT

VALDSON CARREIRO SILVA

CURITIBA  
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA E POLÍTICA

VALDSON CARREIRO SILVA

A CONFISSÃO COMO FIO CONDUTOR: DA SUJEIÇÃO À SUBJETIVAÇÃO NO  
PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte

CURITIBA

2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA E POLÍTICA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, \_\_\_\_ de janeiro de 2015

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

## **AGRADECIMENTOS**

A minha esposa Alynne Mendonça, imprescindível nesta conquista. Seu amor, atenção, cuidado e compreensão foram suporte e conforto nessa empreitada.

A meu orientador André Duarte, pela paciência, respeito e esmero no processo de lapidação deste texto; pela sempre afável disponibilidade para conversar e desanuviar os nós do pensamento; pelo exemplo de docência responsável e comprometida, talvez o ganho mais significativo à minha formação.

A minha família (a longe e de perto) pelo incentivo e amparo.

Ao grupo de estudos Michel Foucault, em especial aos amigos Daniel Galantin, Cassiana Stephan, Thiago Ribas e Tiago Baltazar, pelas boas discussões que sem dúvida ajudaram a amadurecer e enriquecer questões fundamentais a esta Dissertação.

A Dra. Maria Rita César e ao Dr. Cesar Candioto pela participação na banca de qualificação e pelos preciosos apontamentos.

A Secretaria do Programa de Pós Graduação em Filosofia da UFPR, em especial a Aurea Junglos e Marianne Nigro.

À CAPES e ao Programa REUNI, pelo apoio financeiro durante este período.

## RESUMO

Partindo do notório deslocamento, não só temático mas metodológico e conceitual, ocorrido entre o primeiro volume da história da sexualidade de Michel Foucault, *A vontade de saber*, e seus dois volumes subsequentes, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, propõe-se tomar a problemática da confissão enquanto fio condutor capaz de elucidar os principais movimentos teóricos ocorridos durante esse íterim. No centro desse deslocamento, acreditamos que se encontra o movimento teórico que vai da noção de poder-saber para a de governo pela verdade, o qual, por sua vez, manifesta o alargamento de horizontes que possibilitou a transição do filósofo de seus estudos sobre a sexualidade moderna, passando pelas pesquisas sobre os modos aletúrgicos e de veridicção, até a ética dos prazeres na antiguidade. No primeiro capítulo, analisamos o aparecimento da noção de confissão no contexto da proposta de uma história da sexualidade e da analítica do poder, tal como estabelecido nos anos de 1975 e 1976, respectivamente, em *Os anormais* e em *A vontade de saber*. No segundo capítulo, a partir sobretudo do curso *Segurança, território, população*, abordamos a confissão sob o arcabouço do conceito de governo, a partir do qual Foucault se afasta de uma concepção de poder enquanto correlação de forças rumo a uma genealogia do governo dos homens, entendido enquanto condução de condutas. No terceiro capítulo nos ocupamos do curso *Du gouvernement des vivants*, onde a confissão aparece no centro da grade conceitual-metodológica do “governo pela verdade na forma da subjetividade”. Este eixo é fundamental à genealogia dos modos de veridicção, isto é, dos modos aletúrgicos pesquisados por Foucault nos anos 1980, em que o problema do sujeito, da subjetivação e da ética são explicitamente abordados.

Palavras-chave: Foucault; confissão ; veridicção; aleturgia; verdade; governo.

## ABSTRACT

The Dissertation takes as its point of departure the discussion of the thematic, methodological as well as the conceptual shift occurred between the publication of volume I of Michel Foucault's *History of Sexuality*, and its two subsequent volumes. Our hypothesis is that the phenomenon of confession would be an important guideline to understand the theoretical moves that led the author from his previous researches on the power-knowledge relations to his later concerns on truth governing. This is the theoretical context in which Foucault placed his new interrogations concerning sexuality, overcoming his previous ideas concerning modern sexuality in order to understand certain features of sexuality in Ancient times. In the course of this theoretical shift, Foucault became interested in the question of ancient alethurgic modes of veridiction and the Antiquity's pleasure ethics. In chapter one, I discuss Foucault's understanding of confession as it appeared in the broad context of his analysis of power-knowledge relations, both in volume I of his *History of Sexuality* and in his Lecture course titled *The Abnormals*, respectively from 1976 and 1975. In chapter two, I discuss confession as it appears in the Lecture course titled *Security, Territory, Population*, where it is analyzed under the new conceptual framework of governance and governmentality. It is at this moment that Foucault departs from his previous understanding of power in terms of confronting power relations to understand it in terms of governing, understood as the practices that enable one to conduct its own and the others' conducts. In chapter three I discuss some aspects of the Lecture course *Du gouvernement des vivants*, where confession appears at the center of a new conceptual framework designed by Foucault as "truth governing under the form of subjectivity." This is the fundamental core of Foucault's later genealogy of the veridiction and alethurgic modes which interested him in his 1980's researches. It is at this very moment that Foucault explicitly discusses the problem of the subject and its ethical modes of subjectivation.

Key-words: Foucault; confession; modes of veridiction; alethurgy; thruth; governing.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>1. A CONFISSÃO E A HISTÓRIA DA SEXUALIDADE (1975-1976)</b> .....	11
1.1 História da Sexualidade e a proliferação discursiva.....	13
1.2 O sacramento da penitência e a evolução da tecnologia da confissão.....	19
1.3 A confissão da sexualidade: a carne.....	28
1.4 A confissão e a ciência sexual: a questão da relação entre sexo e verdade.....	31
1.5 A confissão, a sexualidade e o poder.....	41
<b>2. A CONFISSÃO, O GOVERNO E O PODER PASTORAL (1978)</b> .....	55
2.1 O governo e o pastorado.....	57
2.2 A especificidade negativa do pastorado, O <i>Político</i> de Platão.....	65
2.3 O pastorado cristão: identificação analítica, sujeição e subjetivação.....	72
2.4 As contracondutas.....	89
<b>3. VERDADE E PRÁTICAS DE VERIDICÇÃO CRISTÃS (1980)</b> .....	105
3.1 Aleturgia, Sétimo Severo e Édipo.....	107
3.2 Regime de verdade e Anarqueologia.....	119
3.3 Aleturgia cristã: batismo, penitência e direção de consciência.....	131
<b>4. CONCLUSÃO</b> .....	146
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	155

## Introdução

A temática geral desse estudo se situa nos anos que se seguiram à publicação da *História da sexualidade I: a vontade de saber* (1976), anos de um suposto silêncio de Michel Foucault pelo fato de não ter publicado, de imediato, os volumes subsequentes da sua prometida história da sexualidade. Nas palavras de Deleuze, o “que se passou durante o longo silêncio que se seguiu à obra *A vontade de Saber?*” (DELEUZE, 2005, p.127). Certamente há muitas diferenças entre a publicação d’*A vontade de saber* e os dois volumes posteriores, *Uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, ambos lançados simultaneamente em 1984. Segundo Gros,

tudo então havia mudado, o quadro histórico-cultural e as chaves de leitura de sua história da sexualidade: não mais a modernidade do Ocidente (do século XVI ao XIX), mas a Antiguidade greco-romana; não mais uma leitura política em termos de dispositivo de poder, mas uma leitura ética em termos de práticas de si. Já não se trata mais de uma genealogia dos sistemas, mas de uma problematização do sujeito. (GROS, 2010, p.458)

O plano inicial de Foucault em relação ao seu projeto de uma história da sexualidade consistia inicialmente de seis volumes:

1. *La volonté de savoir*
2. *La chair et le corps*
3. *La croisade des enfants*
4. *La femme, la mère et l’hystérique*
5. *Les pervers*
6. *Population et races*

Esse plano derivou-se da forma mesma como Foucault elaborou o primeiro volume, *A vontade de saber*, livro de abertura e introdução ao que pretendia ser uma genealogia da ciência sexual moderna, tendo como ponto de chegada a psicanálise freudiana. Os volumes se organizariam a partir da gênese de quatro sujeitos constituintes da sexualidade moderna: a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano e o adulto perverso. Entretanto, quando confrontamos esse plano com o que de fato se publicou, vemos uma mudança radical, posto que nem os objetos de análise foram aqueles prometidos, nem tampouco o recorte histórico: ao invés da modernidade, Foucault se debruçou sobre



a antiguidade greco-romana. O quadro abaixo organizado por Stuart Elden torna claro os deslocamentos nos planos do filósofo:

### Michel Foucault – The History of Sexuality<sup>1</sup>

Year	Original Plan (1976)	Subsequent Plan (1982-83)	Final Plan (August 1983-)	Lecture Courses at the Collège de France	Other Information
1970-71				<i>Leçons sur la volonté de savoir</i>	<i>L'Ordre du discours</i>
1972				Théories et institutions pénales	
1973				Le société punitive	
1974				<i>Le pouvoir psychiatrique</i>	
1975				<i>Les anormaux</i>	<i>Surveiller et punir</i> (February) Visit to California (Spring)
1976	<i>La volonté de savoir</i> (December)	<i>La volonté de savoir</i>	<i>La volonté de savoir</i>	«Il faut défendre la société»	
1977	La chair et le corps				Sabbatical Year
1978	La croisade des enfants			<i>Sécurité, territoire, population</i>	<i>Herculine Barbin</i> (May)
1979	La femme, la mère et l'hystérique			<i>Naissance de la biopolitique</i>	
1980	Les pervers			<i>Du gouvernement des vivants</i>	
1981	Population et races			Subjectivité et vérité	<i>Mal faire, dire vrai: Fonction de l'aveu en justice</i> – lectures at Louvain (May)
1982				<i>L'hérnéutique du sujet</i>	<i>Le désordre des familles</i> (October)
1983				<i>Le gouvernement de soi et des autres</i>	
1984		L'usage des plaisirs: Chresis et aphrodisia <sup>2</sup> [Le souci de soi] <sup>3</sup>	<i>L'usage des plaisirs</i> (May) <i>Le souci de soi</i> (June)	<i>Le gouvernement de soi et des autres: Le courage de la vérité</i>	<i>Fearless Speech</i> – lectures at Berkeley (Fall)
		Les aveux de la chair	Les aveux de la chair		

<sup>1</sup> Titles in italics refer to books actually published or, in the case of the Collège de France lecture courses, currently published.

<sup>2</sup> The manuscript of this work, comprising material reworked into the actually published volumes II and III, is available in Paris.

<sup>3</sup> At this point intended to be separate from the *History of Sexuality* series, with largely different material.

© Stuart Elden, 2013. Revised version of table originally published in "The Problem of Confession: The Productive Failure of Foucault's 'History of Sexuality'", *Journal for Cultural Research* Vol 9 No 1, 2005, pp. 23-41. Can be reproduced with acknowledgment.

(Fonte: ELDEN, 2005, p.25)

Como dissemos, nesse meio tempo, entre 1976 e 1984, foi comum imputarem ao filósofo acusações de abandono da escrita e de suas pesquisas. Entretanto, não houve nenhum tipo de silêncio, ao contrário, deu-se então uma intensa produção: se multiplicaram as entrevistas, as conferências e sobretudo os cursos no *Collège de France*. É tendo em vista esse intervalo de tempo, marcado por importantes deslocamentos e transformações no percurso temático e conceitual do pensamento de Michel Foucault, que delimitaremos os aspectos principais de nossa investigação.

Nosso objetivo é, por meio da análise das mutações no tratamento conceitual dado à confissão e aos modos de dizer-a-verdade no interior do cristianismo, tal como os encontramos no pensamento de Foucault entre os anos 1976 e 1980, ver como se delineiam os principais deslocamentos conceituais e teóricos ocorridos nesse período. Trata-se, em suma, de analisar o movimento teórico que vai da noção de poder-saber para a de governo pela verdade. No centro desse deslocamento teórico que levou Foucault à tematização da ética sexual greco-romana encontram-se duas noções, as quais representam um alargamento conceitual que possibilitou a transição do filósofo de seus estudos sobre a modernidade até seu interesse pela antiguidade, isto é, as noções de governo e de aleturgia.

Primeiro Foucault adota a noção de governo, a qual julga ser mais operatória e mais abrangente que a noção de poder. Sobretudo a partir de 1978, no curso do *Collège de France Segurança, território, população*, o genealogista se move da noção de poder, tomada a partir de um modelo bélico, enquanto correlações de força e enfrentamento agonístico, para uma noção de governo entendido não como instância de decisões executivas e administrativas do Estado, mas enquanto conjunto de mecanismos e procedimentos que visam conduzir a conduta dos indivíduos. Segundo, Foucault se move da noção de saber para uma noção mais abrangente de verdade. No curso no *Collège de France* intitulado *Du gouvernement des vivants* Foucault nos oferece a noção de aleturgia, da qual se utiliza para se deslocar do âmbito do saber científico, das verdades cientificamente legitimadas, para o domínio da manifestação da verdade, esta tomada não sob a forma da lógica, isto é, do verdadeiro e em contraposição ao falso, mas da verdade entendida como força da verdade sob a forma da revelação, do auto-conhecimento, da fé. Trata-se, portanto, de partir não mais da articulação entre poder e saber, mas do governo pela verdade, do exercício do poder e da obrigação do sujeito nos procedimentos de manifestação do verdadeiro.

Esses dois deslocamentos fazem aparecer também um sujeito que não é somente efeito do cruzamento de tecnologias de poder-saber modernos. Ele aparece sob a confluência de práticas de governo de si e dos outros articuladas à formas de manifestação da verdade que não são da ordem do saber científico, mas da manifestação da verdade de si mesmo. Nas pesquisas desse período, mais do

que resultado de correlações de forças, os sujeitos são atores fundamentais na engrenagem das tecnologias de condução de condutas.

Tais deslocamentos abriram as pesquisas de Foucault para o sujeito e sua participação nos processos de sua constituição, o que Foucault denominou de uma pesquisa que privilegiou as tecnologias do sujeito ou das técnicas de si. Em conferência na Universidade de *Vermont*, intitulada *Technologies of the self*, de 1982, Foucault afirmou que sua pesquisa atual iria ao encontro de uma reflexão sobre a “hermenêutica das técnicas de si”, mais especificamente, sobre as diferentes tecnologias e maneiras de lidar e agir sobre si mesmo entre a antiguidade greco-romana e o cristianismo, via pela qual Foucault deu prosseguimento ao seu projeto de uma história da sexualidade, não mais tendo como objetivo uma genealogia da ciência sexual moderna, mas através do problema da relação entre ascetismo e verdade entre os gregos, helênicos e cristãos, ou seja, de uma história das técnicas de si pela via do estudo da problematização do comportamento sexual.

Nesse mesmo ano Foucault toma em retrospectiva seus trabalhos anteriores, desde os anos 1950, propondo uma via de inteligibilidade comum à sua trajetória. Ele afirmou que seu objetivo era “*d’esquisser une histoire des différentes manières dont les hommes, dans notre culture, élaborent un savoir sur eux-mêmes : l’économie, la biologie, la psychiatrie, médecine et la criminologie*” (FOUCAULT, 2001, p.1603<sup>1</sup>). Saberes estes que são “jogos de verdade” dentre outros possíveis, sendo eles mesmos “*techniques spécifiques que les hommes utilisent afin de comprendre qui ils sont*” (FOUCAULT, 2001, p.1603<sup>2</sup>). Para o genealogista, tais técnicas se dividiram em quatro grupos, em que cada um deles representou uma matriz da razão prática: a) técnicas de produção, pelas quais é possível produzir e manipular objetos: âmbito da ciência; b) técnicas de sistemas de signos, pelas quais se pode fazer uso dos signos e da significação: âmbito da linguística; c) técnicas de poder, pelas quais se “*déterminent la conduite des individus, les soumettent à certaines fins ou à la domination, objectivent le sujet*” (FOUCAULT, 2001, p.1604<sup>3</sup>), sobre as quais Foucault se ocupou principalmente em suas pesquisas em torno da

---

<sup>1</sup> Trata-se do texto *Les techniques de soi*.

<sup>2</sup> *Idem*.

<sup>3</sup> *Idem*.

gestão dos indivíduos nos manicômios ou nas prisões; d) técnicas de si ou tecnologias do sujeito,<sup>4</sup> que, por fim,

*permettent aux individus d'effectuer, seuls ou avec l'aide d'autres, un certain nombre d'opérations sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leur mode d'être; de se transformer afin d'atteindre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d'immortalité.*  
(FOUCAULT, 2001, p.1604<sup>5</sup>)

Apesar do genealogista nos chamar atenção para a raridade do fato de um desses quatro tipos de técnicas funcionar isoladamente, ou seja, sem correlações de apoio, controle, reforço ou mesmo negação mútuos, Foucault enfatizou ou mesmo privilegiou em suas pesquisas um determinado grupo em detrimento de outro ao longo de sua trajetória. Assim, observamos a atenção sobremaneira dada às técnicas de si, sobre as quais Foucault se ocupou no final dos anos 1970 até sua morte em 1984. Ou, para sermos mais específicos, consideramos que em sua trajetória intelectual houve um acréscimo das pesquisas sobre as "técnicas de si" em relação às pesquisas sobre as "técnicas de dominação" enfatizadas nos anos 1970. Acreditamos que este deslocamento se dá, sobretudo, por meio do que Foucault chamou de uma genealogia da governamentalidade, nome dado ao "*rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi*". (FOUCAULT, 2001, p.1604<sup>6</sup>)

Foi através das pesquisas sobre os modos de veridicção, os modos de dizer verdadeiro, que Foucault deu corpo à nova chave metodológica do "governo pela verdade". É em torno dessa problemática que se centrou a quase totalidade dos cursos no *Collège de France* ministrados por Foucault a partir dos anos 1980. Por exemplo, no curso de 1980, *Du gouvernement des vivants*, Foucault se colocou como problema:

*(...) maintenant à la question dont je voudrais parler cette année: le gouvernement des hommes par la manifestation de la vérité dans la forme de la subjectivité. Pourquoi, sous quelle forme, dans une société comme la nôtre, existe-t-il un lien si profond entre l'exercice*

---

<sup>4</sup> Foucault em *Mal faire, dire vrai*, dá uma definição similar ao que ele chamou de tecnologias do sujeito: "(...) on pourrait appeler les technologies du sujet - je veux dire les techniques par lesquelles l'individu est amené, soit par lui-même, soit avec l'aide ou sous la direction d'un autre, à se transformer lui-même et à modifier son rapport à soi". (FOUCAULT, 2012b, p.13)

<sup>5</sup> Trata-se do texto *Les techniques de soi*.

<sup>6</sup> *Idem*.

*du pouvoir et l'obligation, pour les individus, de se faire eux-mêmes, dans les procédures de manifestation de la vérité, dans les procédures d'aléthurgie dont le pouvoir a besoin, des acteurs essentiels?* (FOUCAULT, 2012a, p.79)

Em curso proferido na Universidade católica de Louvain, em 1981, *Mal faire, dire vrai*, Foucault afirmou:

*em somme, il s'agirait d'étudier le dire vrai, je dirais la véridiction à la fois dans les relations humaines, dans les relations interhumaines, dans les rapports de pouvoir et dans mécanismes institutionnels.* (FOUCAULT, 2012b, p.18)

Igualmente no curso de 1983, *O governo de si e dos outros*, Foucault afirmou,

o dizer-a-verdade, nos procedimentos de governo e na constituição de um indivíduo como sujeito para si mesmo e para os outros: é um pouco disso que eu gostaria de lhes falar este ano. (FOUCAULT, 2010c, p.42)

Por fim, em 1984, *A coragem da verdade*,

(...)pareceu-me que seria igualmente interessante analisar, em suas condições e em suas formas, o tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se manifesta, e com isso quero dizer: representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade. (FOUCAULT, 2011, p.4)

Portanto, o que vemos se desenhar é um percurso de pensamento que, passando das noções de poder-saber para a noção de governo pela verdade, abre caminho para a tematização das técnicas de si sob a forma dos modos de veridicção, dos modos de aleturgia, dos modos de dizer verdadeiro, em torno dos quais se articularam, na história Ocidental, verdade e poder sob a forma da subjetividade<sup>7</sup>. Tal percurso traz para o primeiro plano das pesquisas de Foucault o sujeito e sua participação em sua própria constituição. Considerando-se a trajetória de seu pensamento, pode-se afirmar que ela se move das pesquisas em torno do *assujettissement* do sujeito, ou seja, da constituição do sujeito ou da subjetividade tomada enquanto efeito da articulação de saberes e poderes externos a ele, para as pesquisas em torno da *subjectivation* do sujeito, isto é, pesquisas centradas nas

---

<sup>7</sup> Estas pesquisas tomaram como objeto dois modos historicamente constituídos de dizer a verdade, a confissão cristã e a *parresía* greco-latina.

práticas de governo de si e dos outros articuladas à obrigatoriedade (ou não) da manifestação da verdade de si mesmo.

Escolhemos discutir nesta Dissertação um caminho que privilegia o deslocamento que vai da noção de poder-saber e das práticas de sujeição (*assujettissement*) à noção de governo pela verdade e os modos de subjetivação (*subjectivation*). Deslocamento este que não é da ordem da substituição de um conceito por outro, nem mesmo resultado de uma crise. Os conceitos no interior da filosofia de Foucault são instrumentos de análise que nascem de dentro do seu campo de pesquisa, de movimentos estratégicos. Neste sentido, a grade conceitual do governo pela verdade não vem negar as pesquisas anteriores ou apontar uma insuficiência, trata-se antes da adoção de noções mais abrangentes, mais operatórias, a fim de dar conta de novos campos de análise.

Mostraremos nesta Dissertação que a confissão, mais especificamente os modos de *aveu* cristão, constituem um lugar privilegiado a partir do qual podemos ver, no trato conceitual que Foucault oferece a partir de *A vontade de saber*, se desenrolar tais deslocamentos e o surgimento das novas terminologias que perfazem os anos 1980. Consideramos que é a confissão o primeiro objeto, ainda no contexto da analítica do poder, a colocar em pauta o problema da manifestação da verdade em primeira pessoa. É a confissão o primeiro objeto de análise nas pesquisas sobre os modos de veridicção, inaugurado nos anos 1980. É a confissão também o primeiro objeto da chamada genealogia ética de Foucault, isto é, o primeiro objeto que coloca em pauta um tipo determinado de relação consigo mesmo. É finalmente a partir da análise da confissão que o próprio conceito de subjetivação é cunhado.

É preciso notar que ao tratar da “confissão” somos de imediato remetidos a uma dificuldade terminológica. Em francês, Foucault utiliza “*aveu*” e “*confession*”, ambas traduzidas para o português por “confissão”. De forma geral, “*aveu*” tem uma acepção mais abrangente que “*confession*”, de modo que esta pode ser tomada como um subconjunto da noção de “*aveu*”<sup>8</sup>. Neste sentido, temos dois problemas que precisam ser levados em conta na leitura deste trabalho: além da língua portuguesa ter a dificuldade de não poder especificar precisamente a diferença entre essas duas expressões, nos textos de Foucault elas também não possuem um

---

<sup>8</sup> Sobre esta dificuldade ver CANDIOTTO, 2010b, pp.69-72.

trato rigorosamente preciso e unívoco. *Aveu* é a noção mais abrangente na qual está implicada tanto a verbalização da verdade do criminoso perante o juiz, do louco ao psiquiatra, do analisado ao psicanalista, da criança ao professor, quanto a do pecador ao padre ou do dirigido ao diretor de consciência. A *confession* é numericamente menos usada que *aveu*, e quando usada é geralmente com intenção de especificar a tecnologia de verdade em voga no sacramento da penitência católica. É somente em 1980 e 1981, nos cursos *Du gouvernement des vivants* e *Mal faire, dire vrai*, que Foucault vai se debruçar sobre as especificidades da palavra “*confession*” a partir dos textos cristãos dos primeiros séculos. Em suma, Foucault se interessou por basicamente três procedimentos cristãos de *aveu*: a *confession* propriamente dita, a qual ele designa como *confessio oris* em 1981<sup>9</sup>, a exomologese e a exagorese. Três procedimentos que não estão desde sempre delimitados e rigorosamente empregados nos textos de Foucault.

Quanto a estas dificuldades é preciso que tenhamos três observações em mente. Primeiro, *confession* é somente um modo possível entre os diversos procedimentos de veridicção, entre os diversos procedimentos de *aveu* presentes no Ocidente, como também é somente um entre os diversos modos de *aveu* cristão. Em segundo lugar, na maioria dos textos de Foucault não é feita uma distinção entre *aveu* e *confession*, ambas devem ser tomadas no sentido geral de uma verbalização de si mesmo. Por fim, lidaremos com o problema da indistinção entre *aveu* e *confession* na língua portuguesa de forma pontual, isto é, quando a diferenciação se mostrar necessária, cuidaremos de especificá-la.

Posto isso, nos ocuparemos, no primeiro capítulo desta Dissertação, em marcar o aparecimento da noção de confissão no contexto da proposta de uma história da sexualidade e da analítica do poder, tal como estabelecido nos anos de 1975 e 1976, respectivamente, em *Os anormais* e em *A vontade de saber*. Por meio de uma história da penitência, desde os primeiros séculos do cristianismo, Foucault se concentrou em desenvolver o aparato de poder-saber e a história da legitimação e do empoderamento das autoridades eclesiásticas nos procedimentos de extorsão da verdade interior dos sujeitos, sobretudo a verdade relacionada ao sexo. Ele tomou a confissão como uma técnica fundamental para a história da sexualidade do Ocidente, sobretudo na medida em que esta é deslocada de seu uso sacramental,

---

<sup>9</sup> *Mal faire, mal dire* (2012b, p.124; p.161).

sendo secularizada e absorvida, com suas devidas resignificações, aos saberes sexuais modernos.

Neste contexto, cremos que a confissão opera dois pontos de tensão. Em primeiro lugar, ela parece forçar um extrapolamento histórico-temporal na forma como se configurou a introdução da história da sexualidade de Foucault a partir d'*A vontade de saber* e d'*Os Anormais*. Nesta configuração histórica, a genealogia da ciência sexual moderna, bem como o dispositivo da sexualidade e a tecnologia da confissão a ela vinculados, se encontram definidos sob o marco conceitual do biopoder que, por sua vez, não é suficiente para elaborar uma genealogia da confissão, pois esta extrapola temporalmente os marcos modernos onde a biopolítica atua. Em segundo lugar, apesar do sujeito, sua discursividade, sua interioridade e participação no processo de assujeitamento estarem implicados na técnica da confissão cristã, ao ponto de se poder falar em subjetivação nesse período, de fato, o aparato conceitual da analítica do poder de Foucault ainda não abrangera a noção estrita de subjetivação, nem tampouco fora capaz de analisar um tipo de relação consigo mesmo de outra ordem que não aquela em vista do assujeitamento. A ênfase nesse período (até 1976) é menos nas possibilidades e implicações de uma relação consigo, e mais no papel daquele que extorque, polícia, controla e extrai verdades do sujeito a fim de sujeitá-lo.

No segundo capítulo, a partir sobretudo do curso *Segurança, território, população*, veremos que a confissão reaparecerá sob um outro arcabouço conceitual. O surgimento sistemático do conceito de governo no curso supra-citado é um importante divisor de águas no pensamento de Foucault. É com base neste conceito que Foucault se afasta de uma concepção de poder enquanto correlação de forças rumo a uma genealogia do governo dos homens enquanto condução de condutas. Apesar da quase inexistência da tematização da confissão em *Segurança, território, população*, a problemática deste curso é indispensável à esta Dissertação na medida que, a partir do problema do governo, vê-se tornar-se possível a tematização do poder pastoral, do qual a confissão é a técnica vital na condução dos indivíduos tomados em seu conjunto e em sua individualidade. Além disto, é neste contexto também que a terminologia “subjetivação” surge. Sem dúvida, ela é crucial para o desenrolar da chamada genealogia ética, onde se estuda a maneira como o sujeito se relaciona e age sobre si mesmo nos procedimentos de sua própria constituição. É, portanto, no encalço do poder



pastoral que a confissão cristã reaparece, não mais enquanto tecnologia de poder em uso pelo dispositivo de sexualidade atuante na modernidade, não mais no ponto de contato entre verbalização de si e sexo, não mais enquanto problema da prática religiosa e sua apropriação pelo discurso científico, nem tampouco enquanto questão na história da evolução do sacramento da penitência. Por outro lado, pensamos que foi enquanto peça central para atuação do poder pastoral que a temática da confissão surgiu no curso de 1978.

Por fim, em *Du gouvernement des vivants*, Foucault se dedicou quase exclusivamente tanto ao problema dos modos de veridicção cristãos quanto ao problema da verdade, dos regimes de verdade, dos modos de aleturgia, tema de nosso terceiro Capítulo. A verbalização de si mesmo aparece no centro dessa grade conceitual-metodológica que é a do governo pela verdade na forma da subjetividade, eixo fundamental à chamada genealogia da ética. Esta Dissertação se ocupa, portanto, em elucidar os principais conceitos que dão suporte à abertura da genealogia dos modos de veridicção no Ocidente empreendida por Foucault a partir de 1980.

## 1. A CONFISSÃO E A HISTÓRIA DE SEXUALIDADE (1975-1976)

Neste primeiro capítulo nos ocuparemos em delimitar a presença da confissão no âmbito do projeto foucaultiano de uma história da sexualidade. Utilizaremos sobretudo o primeiro volume publicado, *A Vontade de Saber*, de 1976, e o curso *Os Anormais*, proferido por ele no *Collège de France* no ano anterior, no qual por vezes se acumulam materiais tanto para a confecção d'*A vontade de saber* quanto para os volumes que se seguiriam a este, caso o projeto original tivesse sido concretizado.

O primeiro volume da história da sexualidade de Michel Foucault, *A vontade de saber*, pode ser resumido enquanto uma genealogia da ciência do sexo que pretende levar em conta as incitações, os focos, as técnicas e procedimentos que permitiram a formação deste saber, desde o problema cristão da carne, passando pelos mecanismos que têm construído sobre o sexo um discurso de verdade e organizado em torno dele um regime misto de prazer e poder.

Em outros termos, tratava-se de mostrar a presença de um amplo dispositivo de produção discursiva sobre o sexo que está ancorado na injunção entre o antigo procedimento da confissão e as regras do discurso científico. Injunção esta que possibilitou no Ocidente moderno o surgimento de algo como uma ciência sexual e seu objeto, “a sexualidade”, *ou ainda*, “uma ciência-confissão, ciência que se apoiava nos rituais da confissão e em seus conteúdos, ciência que supunha essa extorsão múltipla e insistente e assumia como objeto o inconfessável-confesso” (FOUCAULT, 2009, p.73). Foucault quer portanto perseguir a ação desse complexo e amplo dispositivo da sexualidade que, apesar de instaurado efetivamente no século XIX, tem uma história mais ampla junto à técnica medieval cristã da confissão.

Ao longo deste capítulo, primeiramente nos importa caracterizar o esteio sobre o qual tanto em *A vontade de Saber* quanto em *Os anormais* a problemática da sexualidade é posta. De maneira geral, Foucault se propôs a fazer uma história da sexualidade moderna enquanto proliferação discursiva. Para Foucault, “a história da sexualidade – isto é, daquilo que funcionou no século XIX como domínio de verdade específica – deve ser feita, antes de mais nada, do ponto de vista de uma história dos discursos” (FOUCAULT, 2009, p.78). Para levar a cabo tal objetivo, Foucault precisou se desvencilhar do marco geral em que a história da sexualidade

no Ocidente parecia fixada, a saber, a sexualidade como objeto de repressão e interdição, algo que Foucault denomina em 1976 de “hipótese repressiva”. Em oposição a isso o filósofo francês apostou que o sexo passou na realidade por uma constante incitação discursiva, em que a tecnologia da confissão e seu desenvolvimento junto ao sacramento da penitência perfez seu principal argumento.

Em seguida, reconstituiremos a genealogia da confissão religiosa que Foucault esboçou em *Os anormais*, na aula do dia 29 de fevereiro. Com isso queremos dar corpo ao que em 1976, em *A vontade de Saber*, Foucault trataria de forma muito geral e esquemática, dado o próprio caráter introdutório da obra. Dividiremos essa empresa em duas partes. Primeiramente, discutiremos de que forma se desenvolveu o ritual da confissão desde a penitência escolástica, passando pelo Concílio de Trento até século XVIII, enquanto uma tecnologia que articula verdade e sujeito, na qual tudo que se passa em si necessita ser verbalizado. Segundo, trataremos como a confissão se articulou ao sexo pela via do problema da carne, do corpo sensível e complexo da concupiscência, à medida que esta se constitui enquanto principal objeto da confissão, tanto religiosa quanto médico-sexual, formando-se assim o terreno propício – pela articulação do desejo e do prazer na raiz mesma da consciência – para o aparecimento no século XIX da “sexualidade”.

Posto isso, trataremos do interesse mais imediato de Foucault pela confissão religiosa em 1976, a saber, apontar o núcleo compartilhado desta com a *scientia sexualis*. Pretendemos então mostrar as similaridades e permanências entre a tecnologia de extração de discursos cunhada pelo cristianismo e os procedimentos científicos de escuta clínica e exame. Trata-se também de perceber como isso se deu de forma concreta em relação ao problema do onanista, a fim de, ao menos parcialmente, acompanhar o deslocamento do confessor para a cama da criança onanista e os germes da constituição moderna da ciência-confissão.

Por último, enveredaremos pela analítica do poder de Foucault, na medida que sua constituição anda em paralelo à genealogia da ciência sexual e a caracterização do dispositivo de sexualidade em *A vontade de saber*. Trataremos mais detalhadamente disso em duas frentes. Primeiro, situaremos que concepção de poder Foucault recusa, mostrando seu esforço em se desvencilhar de uma representação jurídico-discursiva do poder e, juntamente a isto, mostraremos a

concepção de poder proposta em contrapartida ao poder enquanto lei, isto é, explicitaremos os princípios gerais que orientam sua analítica do poder, as proposições gerais que delimitam o que está em jogo na compreensão de dispositivo de sexualidade enquanto uma grande rede de elementos heterogêneos que se encadeiam segundo estratégias de poder-saber.

Em segundo lugar, pretendemos apontar, para além dos princípios gerais, quais poderes e quais saberes constituem este dispositivo, ou seja, a tematização do biopoder enquanto poder moderno em atuação no dispositivo de sexualidade ou a sexualidade enquanto lugar privilegiado de incidência do biopoder. Tudo isso destina-se a congregar elementos suficientes para apontar a confissão enquanto um dos elementos que tensionou internamente o projeto da história da sexualidade, conduzindo Foucault tanto a um alargamento do recorte temporal de sua análise – da modernidade e do classicismo rumo à Idade Média e, posteriormente, à antiguidade – quanto a uma concepção de poder capaz de dar conta deste alargamento e da dimensão do “si” que se abre com a confissão.

### **1.1 História da sexualidade e a proliferação discursiva**

Nas primeiras linhas do capítulo destinado ao tratamento do dispositivo de sexualidade, Foucault nos apresenta uma afirmação um tanto inusitada e que revela muito de seus objetivos em relação ao seu projeto de uma história da sexualidade. Para Foucault, “nesta série de estudos, de que se trata? Transcrever em história a fábula das Joias Indiscretas”. (FOUCAULT, 2009, p.87)

A fábula escrita por Diderot gira em torno de um anel dado pelo gênio Cucufá ao sultão do Congo, Mangogul. Tal anel dava o poder de invisibilidade e obrigava aquele a quem fosse apontado o anel a revelar, por meio de suas genitálias, seus feitos amorosos.

A assim como no conto de Diderot, segundo Foucault, há uma ligação precisa, no Ocidente, que liga o prazer e o saber: o prazer do saber e o saber do prazer. É preciso extrair a verdade do sexo na medida em que nela se encontra a própria verdade do sujeito. Uma sociedade “presa em uma imensa curiosidade pelo sexo, obstinados em questioná-lo, insaciáveis a ouvi-lo e ouvir falar nele, prontos a inventar todos os anéis mágicos que possam forçar sua descrição”. (FOUCAULT, 2009, p.87)

Segundo Foucault, ao sexo se ligou tanto um campo de racionalidade (sexologia, psicanálise, psiquiatria) como também se implicou o sujeito na totalidade: o corpo, a alma, a individualidade, a identidade, sob a lógica do desejo e da concupiscência, sob a lógica do sexo, não um sexo enquanto elemento do sistema biológico, enquanto sexo-natureza, mas um sexo enquanto história, enquanto significação: sexo-discurso.

É essa vontade de saber em relação ao sexo que moveu Foucault rumo à feitura de uma história da sexualidade. Uma história da obstinação que faz do sexo campo de saber científico, chave universal de inteligibilidade do que se é, desse sexo-discurso que se desenvolveu desde a idade média. De alguma forma é essa curiosidade que atormentava o sultão da narração de Diderot e que Foucault diagnostica estar incutido na história do sujeito Ocidental. Quais são, portanto, nossos anéis, nossas ferramentas de extração da verdade do sexo?

É pelo que faz falar o sexo que Foucault se interessa. E para tanto o filósofo precisou desamarrear o sexo de uma concepção negativa, repressora, na qual ele se encontrava engessado, precisou desvencilhar-se<sup>10</sup>, portanto, daquilo que ele chamou em 1976 de “hipótese repressiva” que Foucault compita a Reich e Marcuse. A hipótese repressiva é o ponto de partida a partir do qual o problema entre verdade, enquanto discurso, e sexualidade, foi colocado em pauta. Trata-se de uma estratégia utilizada por Foucault para mostrar a vinculação entre sexualidade e repressão, para logo afastar-se e desmascarar tal pressuposto. A hipótese repressiva alega que no período clássico a sexualidade teria sido encerrada e confiscada na e pela família conjugal. Diante do sexo, o casal é a lei que estabelece sua única e primordial função, a procriação. É ela o modelo, o lugar reconhecido e legítimo de seu uso e trato. A sexualidade é também silenciada. Em torno do sexo, o mutismo. O sexo é arrancado da sociedade e confinado na família. Como se já não bastasse, ele é deslocado de dentro da família e trancafiado no quarto e no segredo do casal. Fora deste, nega-se, interdita-se, exclui-se, seja em ato ou palavra. Mais que interdição, repressão: não basta legislar negativamente, tornar proibido, o sexo deve ser condenado ao desaparecimento, fundido ao silêncio, pois “não há nada para dizer, nem para ver, nem para saber”. (FOUCAULT, 2009, p.10)

---

<sup>10</sup> Aqui, “desvencilhar” refere-se estritamente a repressão enquanto marco teórico, enquanto marco metodológico. Foucault não nega a repressão do sexo, mas acredita ser insuficiente assumi-la enquanto perspectiva de análise central.

Foucault aponta dois motivos que são os responsáveis e sustentam esse diagnóstico da sexualidade como campo privilegiado do silêncio, da interdição, da repressão moderna do sexo (FOUCAULT, 2009, p.11). O primeiro deles decorre da associação entre sexo, repressão e capitalismo. Tal ideia associa ao século XVII o fim de um longo período de livre expressão e o início de um longo período de repressão que coincide com o surgimento e desenvolvimento do capitalismo. A repressão é, portanto, consequência da entrada do sexo na lógica da ideologia burguesa e seu modo de produção. O rigor vinculado ao sexo a partir do século XVII tem suas motivações em um esforço de compatibilização entre o desenvolvimento de uma massa operária que precisava sistematicamente ter toda sua força de trabalho extraída, controlada, otimizada, e o uso adequado do sexo. Este, e o prazer, precisariam ser rigidamente controlados por seus altos custos, pois o desgaste do prazer precisaria ser então revertido em força de trabalho, e o sexo somente poderia ser aceito em seu uso mínimo e necessário, a reprodução. Nesse contexto, nos chama atenção Foucault, o sexo e seus efeitos talvez não sejam fáceis de decifrar, mas, colocados em tal campo de sentido, ele pode ser “facilmente analisado”, “e a causa do sexo – de sua liberdade, do seu conhecimento e do direito de falar dele – encontra-se, com toda legitimidade, ligada às honras de uma causa política”. (FOUCAULT, 2009, p.12)

Formular o sexo em termos de repressão tem outro motivo, outra conveniência, outra gratificação, algo que Foucault chama de “o benefício do locutor”. A ideia é que se o sexo é realmente reprimido e fadado ao silêncio, o próprio discurso sexual carrega em si um caráter transgressor. Falar é se colocar, de certa forma, em outro plano, num outro lugar que não esse da repressão e do silêncio, um lugar fora-da-lei, da interdição, ou pelo menos, um lugar que prenuncia uma libertação a ser conquistada. Para o filósofo, “há dezenas de anos que nós só falamos de sexo fazendo pose: consciência de desafiar a ordem estabelecida, tom de voz que demonstra saber que se é subversivo, ardor em conjurar o presente e aclamar um futuro para cujo apressamento se pensa contribuir” (FOUCAULT, 2009, p.13). Um tempo em que se estabeleceria uma “nova lei”, um “bom sexo”, um futuro que articularia “revolução e felicidade”, “revolução e prazer” por meio da revelação da verdade, do sexo, do prazer, de nós mesmos que a tanto tempo fomos reprimidos e reduzidos ao silêncio. Perspectivas que brotam como que naturalmente de um discurso sobre a opressão do sexo. É isso que parece ser o ponto central

desse tal lugar comum onde se aloja a “hipótese repressiva” do sexo, “um discurso onde o sexo, a revelação da verdade, a inversão da lei do mundo, o anúncio de um novo dia e a promessa de uma certa felicidade, estão ligados entre si”. (FOUCAULT, 2009, p.14)

Para Michel Foucault, mais do que teoria, a ideia do sexo reprimido traz consigo um “discurso destinado a dizer a verdade sobre o sexo, a modificar sua economia do real, a subverter a lei que o rege, a mudar seu futuro” (FOUCAULT, 2009, p.14). Ir de encontro à “hipótese repressiva” seria contrariar não só uma tese bem aceita, um lugar comum teoricamente (ou não) bem estabelecido, uma série de interesses discursivos que o sustentam e que são sustentados por eles. Pensemos, por exemplo, na psicanálise ou nas lutas de gênero de matriz marxista, o que restaria de tais discursos sem a pressuposição de um sexo oprimido?<sup>11</sup>

Com vistas a revelar seu real objetivo, sua postura em relação à hipótese repressiva, Foucault lança três dúvidas. A primeira delas é: seria realmente a repressão sexual uma evidência histórica? A segunda: é realmente sob a forma da repressão que o poder age sobre o sexo? E a terceira: o discurso que se pretende transgressor em relação à repressão sexual não seria ele mesmo parte do mesmo mecanismo que ele denuncia? Tais perguntas visam um deslocamento do problema. O objetivo do pensador francês é realocar tal hipótese dentro de “uma economia geral dos discursos sobre o sexo no seio das sociedades modernas a partir do século XVII” (FOUCAULT, 2009, p.17). O interesse não é tanto saber porque somos reprimidos, mas porque *dizemos* com tanta culpa que somos reprimidos. É “levar em consideração o fato de se falar de sexo, quem fala, os lugares e os pontos de vista de que se fala, as instituições que incitam a fazê-lo, que armazenam e difundem o que dele se diz”. (FOUCAULT, 2009, p.18)

É precisamente nesse contexto geral que A Vontade de Saber busca discutir a colocação do sexo em discurso, isto é, analisar o “fato discursivo global” no qual o sexo se inscreveu a partir do século XVII no Ocidente, em vista de determinar as instâncias de produção discursiva, de poder e saber que sem dúvida envolveram silêncios, interdições e desconhecimentos, mas somente de forma derivada, como parte de estratégias mais gerais. Como apontou Teshainer, “não se trata de tentar provar que a hipótese repressiva é falsa”, ao invés disso, “o que

---

<sup>11</sup> Para mais sobre a relação entre psicanálise e repressão, ver TESHAINER, 2006, pp.74-82.

Foucault objetiva é verificar o que coloca tal hipótese dentro de uma economia de discursos sobre o sexo". (TESHAINER, 2006, p.44)

Dando vasão a tal ponto de vista, Foucault defende que, a partir do fim do século XVI, início do XVII, essa colocação do sexo em discurso, “em vez de sofrer um processo de restrição, foi, ao contrário, submetida a um mecanismo de crescente incitação” (FOUCAULT, 2009, p.19), que culminou na constituição de uma ciência da sexualidade. Uma “explosão discursiva” que certamente não desconsidera a depuração do vocabulário autorizado, nem o controle dos enunciados e enunciações, mas Foucault alerta: no nível dos discursos e de seus domínios, o fenômeno é quase inverso, pois o essencial “é a multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder: incitação institucional a falar do sexo e a falar dele cada vez mais” (FOUCAULT, 2009, p.18). Dessa maneira, o centro gravitacional a partir do qual se tematiza a sexualidade moderna é deslocada da repressão, da interdição, para a incitação e proliferação dos discursos sobre o sexo:

em suma, trata-se de determinar, em seu funcionamento e em suas razões de ser, o regime de poder-saber-prazer que sustenta, entre nós, o discurso sobre a sexualidade humana. Daí o fato de que o ponto essencial (pelo menos, em primeira instância) não é tanto saber o que dizer ao sexo, sim ou não, se formular-lhe interdições ou permissões, afirmar sua importância ou negar seus efeitos, se policiar ou não as palavras empregadas para designá-lo; mas levar em consideração o fato de se falar de sexo, quem fala, os lugares e pontos de vista de que se fala, as instituições que incitam a fazê-lo, que armazenam e difundem o que dele se diz. (FOUCAULT, 2009, pp.17-18)

Em suma, é sobre esse solo, da recusa de uma rarefação em nome de uma proliferação dos discursos sobre o sexo, que o projeto de uma história da sexualidade está fincado. Esse pressuposto metodológico desenvolvido em *A vontade de saber* a partir do qual Foucault pretendeu adentrar na sexualidade, já estava em germe presente também em os *Anormais*. Em ambos os casos, não é a partir da censura que as regiões de silêncio são impostas, pois

se houve efetivamente períodos durante os quais o silêncio sobre a sexualidade foi a regra, esse silêncio – que é sempre perfeitamente relativo, que nunca é total e absoluto – nunca passa de uma das



funções do procedimento positivo da revelação. (FOUCAULT, 2010d, p.145)

É justamente nesse contexto de uma genealogia da colocação do sexo em discurso na modernidade que a figura da confissão surge enquanto problema que não pode ser evitado, pois se encontra no cerne dessa "obstinação das instâncias de poder em ouvi-lo falar e fazê-lo falar sob a forma da articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado" (FOUCAULT, 2009, p.24). É este, pois, o principal argumento que Foucault utiliza em *História da Sexualidade I* para apoiar sua recusa em centrar a discussão da sexualidade moderna em torno da interdição, abordando o assunto a partir da hipótese de uma explosão discursiva sobre o sexo desde a evolução da pastoral católica e do sacramento da confissão pós concílio de Trento.

As ações deflagradas pelo concílio, que subjaz ao movimento contrarreforma, aceleram o ritmo anual da confissão. Primeiro como parte de regras meticulosas do exame de si e, segundo, pela importância cada vez maior dada ao sacramento da penitência, do qual a confissão sacramental faz parte, enfatizando-se cada vez mais o escrutínio minucioso da carne e suas insinuações. As obras da carne ou pecados relacionados à carne eram em sua maioria relacionados ao sexo (prostituição, lascívia, adultério), e suas insinuações se referiam aos pensamentos, desejos, pequenos gestos, olhares. Retomaremos o tema da carne mais adiante, pois ele se faz central no contexto dos *Anormais*. De todo modo, o sexo, a partir do século XVI, recebe cada vez mais a atenção da pastoral católica. "O sexo, segundo a nova pastoral, não deve mais ser mencionado sem prudência; mas seus aspectos, suas correlações, seus efeitos devem ser seguidos até às mais finas ramificações" (FOUCAULT, 2009, p.25), de modo que tudo deve ser verbalizado.

A carne está na origem de uma dupla evolução. Por um lado imputa-se a ela a origem de todos os pecados. Por outro, ela é a responsável por deslocar a preocupação e a atenção do ato em si para aquilo que o precede, para a "inquietação do desejo". Com isso requer-se todo um trabalho de exame permanente do que se passa nos pensamentos, das palavras ditas, dos pequenos gestos, dos discretos indícios, para que isso tudo seja transformado em um discurso cuidadoso e atento, a confissão. "Sob a capa de uma linguagem que se tem o cuidado de depurar de modo a não mencioná-lo diretamente, o sexo é açambarcado

e como que encurralado por um discurso que pretende não lhe permitir obscuridade nem sossego”. (FOUCAULT, 2009, p.26)

Instaura-se no Ocidente, com a confissão,

a tarefa, quase infinita, de dizer, de se dizer a si mesmo e de dizer a outrem, o mais frequentemente possível, tudo o que possa se relacionar com o jogo dos prazeres, sensações e pensamentos inumeráveis que, através da alma e do corpo tenham alguma afinidade com o sexo. (FOUCAULT, 2009, p.26)

Tal exigência extrapola a então requerida pela penitência tradicional que consistia basicamente em confessar as infrações, ou seja, os atos. O problema se desloca para o que se passa no interior de si mesmo. A pastoral cristã inventou a exigência de que tudo aquilo que se relaciona ao sexo, sejam atos ou pensamentos, passe pelo crivo da palavra. O desenvolvimento dessas relação entre penitência, carne e confissão é, sem dúvida, trabalhado de forma sucinta no contexto d’*A vontade de Saber*. No ano anterior à publicação desta obra, no curso *Os Anormais*, Foucault é mais generoso com seu leitor, dando-lhe a possibilidade de compreender melhor como tais temas se articulam, desenvolvem e são estabelecidos como ponto de partida para o desenvolvimento, tanto do dispositivo de sexualidade, como da relação psiquiatria-sexualidade, por meio da figura do onanista. Cabe-nos aqui ressaltar que a discussão que envolve a confissão e suas temáticas correlacionadas partem, tanto em 1975, em *Os anormais*, quanto em 1976, em *A vontade de saber*, da recusa à hipótese repressiva que relegaria o sexo ao silêncio.

## **1.2 O Sacramento da Penitência e a evolução da tecnologia da confissão**

Em *A vontade de saber*, a penitência, a confissão, a direção de consciência, a carne, são temáticas em sua maioria somente citadas, seu desenvolvimento é omitido e referido a pesquisas futuras. Foucault aloca tais temas na pré-história do dispositivo de sexualidade e da *scientia sexualis* como parte da cronologia das técnicas e procedimentos que estiveram na base de formação desse dispositivo:

Deve-se buscar seu ponto de formação nas práticas de penitência do cristianismo medieval, ou antes na dupla série constituída pela confissão obrigatória, exaustiva e periódica imposta a todos os fiéis

pelo Concílio de Latrão, e pelos métodos do ascetismo, do exercício espiritual e do misticismo desenvolvidos com particular intensidade a partir do século XIV. A Reforma, em primeiro lugar e, em seguida, o catolicismo tridentino, marcam uma mutação importante e uma cisão no que se poderia chamar de "tecnologia tradicional da carne". Cisão cuja profundidade não deve ser desconhecida; mas não exclui, entretanto, um certo paralelismo nos métodos católicos e protestantes do exame de consciência e da direção pastoral: lá como aqui se fixam, com sutilezas diversas, procedimentos de análise e de colocação em discurso da "concupiscência". Técnica rica, refinada, que se desenvolve desde o século XVI através de longas elaborações teóricas e que se cristaliza, no fim do século XVIII, em fórmulas que podem simbolizar o rigorismo mitigado de Alphonse de Liguori, por um lado, e a pedagogia de Wesley, por outro lado. (FOUCAULT, 2009, p.127)

Se desse complexo e longo desenvolvimento das tecnologias religiosas em direção à constituição do dispositivo de sexualidade somente a confissão é minimamente tratada em *A vontade de saber*, em *Os Anormais* uma parte considerável dele é esmiuçado, sobretudo no que toca o lado católico dessa genealogia. Entretanto, em *Os anormais* a pesquisa não é orientada em função da caracterização do dispositivo de sexualidade. Na ocasião ele desenvolveu uma pequena história da penitência, desde o cristianismo primitivo, passando pelo concílio de Latrão até o concílio de Trento, na medida que era o sacramento da penitência que administrava a prática da confissão. Foucault buscou com isso saber em que condições e segundo que ritual foi organizado, em meio a outros discursos sobre a sexualidade, certa forma de discurso obrigatório e forçado, que é a revelação da sexualidade, a confissão. A trajetória da penitência é o fio condutor utilizado por ele, faremos a discussão em três momentos.

No curso de 1975, *Os Anormais*, Foucault buscou formular a constituição do conceito de anormalidade e os diferentes elementos que permitiram sua existência. Nele, Foucault pretendeu examinar a abertura para a psiquiatria de um grande domínio de ingerência chamado de anormal. O grupo dos anormais, segundo o autor, se formou a partir de três figuras características. O monstro humano<sup>12</sup>, figura pertencente ao domínio do jurídico-biológico que problematiza e coloca em crise as

---

<sup>12</sup> O desenvolvimento da temática do "monstro humano", que ao longo d'*Os anormais* verteu-se no problema do monstro judiciário e do onanista, ocupou grande parte do curso em medida quase desproporcional a outras temáticas que deveriam ser tratadas. Segundo MARCHETTI E SALOMONI, "A razão dessa defasagem reside provavelmente no fato de que Foucault desenvolve aqui, de um lado, o conteúdo de certo número de dossiês já prontos e que ele pensava, pelo menos em parte, publicar; e de que ele retoma, por outro lado, a substância de alguns manuscritos destinados a tomar a forma de livro". (2010d, pp.294-295)

regularidades jurídicas; neste grupo temos os hermafroditas, aqueles que transitavam entre a animalidade e a humanidade e também aqueles de individualidades dupla. O segundo grupo é o dos incorrigíveis. Refere-se àqueles que não se submetiam ou não podiam se submeter, àqueles que resistiam ao novos procedimentos de disciplinarização dos séculos XVII e XVIII. Nasce os problemas técnico-institucionais relacionadas à cegueira, ao surdo-mudo, ao imbecil, ao desequilibrado. Por fim, o grupo do onanista, figura que nasce no século XVIII a partir das novas relações entre a sexualidade e a organização familiar, em específico a sexualização da criança. É a partir desse problema, em os *Anormais*, que Foucault desenvolve as temáticas da penitência, da confissão exaustiva e obrigatória, direção de consciência e os deslocamentos ocorridos no problema da carne a partir do concílio de Trento. É lícito aqui pressupor que Foucault está adiantando pesquisas que serão utilizadas nos próximos volumes da história da sexualidade, na medida que em *A vontade de saber*, obra introdutória desse grande projeto, aponta como domínios que seriam analisados, juntamente com a mulher histórica, o adulto perverso e o casal malthusiano, além da figura trabalhada em 1975, a criança masturbadora.

Primeiramente, tratemos da penitência no cristianismo primitivo (séculos II e III), quando de fato a tecnologia da confissão ainda não era requerida aos leigos ou não tinha nenhuma valência no âmbito da salvação. A penitência se torna problema e solução na medida que o cristianismo ganha corpo e a questão dos pecados graves após o batismo precisa ser resolvida. A penitência é entendida como um segundo batismo. “Como o batismo, primeiro e fundamental sacramento da remissão dos pecados, também a reconciliação só pode ser recebida, depois de um tempo de penitência, uma vez na vida” (ROUILLARD, 1999, p.24). No plano litúrgico, o penitente precisa oficializar uma confissão de suas faltas e sua culpa diante da comunidade, pertencendo ao bispo o poder de conceder o estatuto de penitente por meio de uma cerimonia onde este é julgado e inserido na ordem dos penitentes. Tratava-se de um estatuto que se adotava de forma deliberada e voluntária, ocasionada na maioria das vezes por um grande pecado e requerida uma vez na vida. O estatuto de penitente acarretava, entre outras práticas, o uso do cilício, a obrigação de jejuns, a incumbência de sepultamento dos mortos, a não participação dos sacramentos, assim como o veto às práticas sexuais, participação comunitária eclesial e por vezes de higiene e limpeza. Nesse período, a revelação

pública ou privada dos pecados não era imprescindível, a não ser no momento de requerer o estatuto de penitente ao bispo. A confissão não tinha eficácia nenhuma no que diz respeito à salvação ou remissão dos pecados<sup>13</sup>.

Entretanto, a partir do século IV, e isto é o segundo momento, surge um outro modelo de penitência que é essencialmente laico, jurídico e penal. Trata-se da penitência tarifada. No modelo anterior, a penitência era marcada pelo grande ritual vinculado obrigatoriamente ao bispo e que normalmente se dava uma vez na vida, pois de fato nunca se saía totalmente desse estatuto de penitente. Nesse novo modelo de penitência tarifada, que tem suas bases na penalidade germânica, o fiel, sempre que cometia um pecado, devia procurar o padre e confessar-lhe o acontecido, tendo uma pena, uma penitência, uma satisfação específica referente ao pecado cometido. A cada pecado uma penitência, uma satisfação cujo cumprimento acarretava a remissão do distinto pecado. No período se dispunha de pequenos livros chamados de *penitenciais*, onde se discriminava que penitência se imporia a cada falta cometida. O primeiro penitencial de que se tem notícia é de São Finnian, nele

(...)os pecados de pensamento eram perdoados pelo simples arrependimento e pela oração; os pecados de ação exigiam uma penitência que consistia em jejum a pão e água ou em abstenção de carne e vinho durante um tempo mais ou menos longo. Os pecados cometidos por clérigos eram sancionados mais gravemente que os pecados dos leigos. (ROUILLARD, 1999, p.37)

Para que esse novo modelo funcionasse de forma eficaz era necessário revelar, verbalizar as faltas, anunciá-las de forma que as tarifas pudessem ser aplicadas de maneira adequada. A revelação nesse período não tinha valor ou eficácia em si mesma, ela era somente um meio para que o padre sentenciasse a penitência. Assim como um paciente precisa relatar ao médico o que se passa em si, do que sofre e qual sua doença, de igual modo o pecador deveria se dirigir ao padre. Era ele que precisava ouvir as circunstâncias, a descrição do ocorrido, para que pudesse julgar a gravidade do problema e aplicar corretamente a pena.

No decorrer dos séculos VIII – XI, entretanto, a prática da revelação vai ganhando de forma discreta uma eficácia cada vez mais significativa, dada a

---

<sup>13</sup> O problema da confissão nos primeiros séculos é detalhado em *Du gouvernement des vivants* em torno das práticas da exomologese e exagereze, sobre as quais nos ocuparemos no último capítulo desta Dissertação.

vergonha e a humilhação que resultavam do ritual de enunciação ao padre. É "através dessa penitência, cuja origem é manifestamente judiciária e leiga, que vai se formar essa espécie de pequeno núcleo ainda limitadíssimo e sem nenhuma eficiência além da utilitária: o núcleo da revelação" (FOUCAULT, 2010d, p.148). A revelação como uma pena, como o início, um passo rumo à expiação, se empoderou a tal ponto de ser considerada no limite como a própria penitência. Por que não trocar o jejum e o cilício pela humilhação e vergonha da revelação? Se de certa forma o objetivo da confissão não é mais receber uma satisfação, pois a confissão em si mesma cumpre o papel penitente, vê-se difundir entre os leigos a prática da confissão não só ao padre, mas a alguém próximo, a quem se encontrasse ao alcance, pois a própria vergonha de se expor e humilhar-se ante o outro funcionaria como remissão dos pecados. "Cada vez mais a tarifação da penitência se desloca para formas simbólicas de remissão de pecado, gira-se em torno da revelação, ao tempo que o poder do padre e do bispo se diluem". (FOUCAULT, 2010d, p.149)

É na segunda metade da idade média, a partir do século XII até o renascimento, que a igreja busca recuperar, para dentro do poder eclesiástico, a tecnologia da revelação que havia se perdido anteriormente. Neste período, vimos se configurar três características que integram a prática da confissão, estabelecidas pelo Concílio de Latrão. Primeiramente, a obrigatoriedade de se confessar regularmente, pelo menos uma vez ao ano para os leigos, e para os clérigos uma vez por mês ou por semana. Tal confissão anual era de fato rigorosa, caso não fosse feita o cristão seria excomungado e após sua morte não poderia ser enterrado em uma sepultura cristã, o que significava uma passagem direta para o inferno. Essa regularidade foi garantida vinculando os fiéis sempre ao mesmo padre-confessor, seu padre pessoal. Segundo, obrigação da continuidade, ou seja, tudo deve ser confessado, pelo menos tudo o que se fez desde a última confissão. Isto pela exigência de acréscimo ao ritmo das confissões periódicas, o ritmo das confissão gerais de toda a vida que retomaria os pecados de toda a existência juntamente com os recentes. Terceiro, e talvez a mais importante, a obrigação da exaustividade. Ao contrário do que falávamos anteriormente, não se confessa apenas os pecados graves, confessa-se tudo. Será papel do padre distingui-los, isso porque a confissão não será mais espontânea, pelo contrário, será dirigida, orientada. "Com isso, temos uma formidável extensão da obrigação da penitência,

logo, da confissão sacramental, logo, da própria revelação das faltas”. (FOUCAULT, 2010d, p.150)

Há, portanto, uma extensão, amplificação da confissão, proporcional ao aumento do poder do padre. É ele que vai garantir a regularidade, a continuidade e a exaustividade, pois ele acompanha o confessante periodicamente. Ele sabe a última vez que a confissão foi realizada, assim como os últimos pecados confessados; sabe de onde se deve continuar a falar, as recorrências e ocultamentos. Nesse período não existia mais uma tabela de satisfações a ser cumprida, o padre tinha a autonomia para estipular arbitrariamente as penas. É ele quem possui a “chave do reino dos céus”, é ele quem declara perdão, é o canal da remissão. Em suma, “só há penitência se houver confissão, mas só pode haver confissão se a confissão for feita a um padre” (FOUCAULT, 2010d, p.151). Somente os seus gestos, somente as palavras saídas da sua boca, somente o ritual da absolvição realizado por ele é capaz de remir os pecados. Aqui, definitivamente, nos séculos XII e XIII, a penitência, logo a confissão, torna-se um sacramento, constitui-se enquanto um saber: teologia sacramental da penitência, ao passo em que o poder do padre é definitivamente legitimado.

Segundo Foucault, a partir daqui o sacramento da penitência está, em linhas gerais, estabelecido, sua forma será essa até a modernidade. Primeiro, a confissão como papel crucial na remissão dos pecados. Segundo, aprofundamento da confissão, pois é preciso revelar tudo, não somente os pecados graves. Por último, ampliação correlativa do poder do padre. A confissão na história do cristianismo se configurou enquanto uma das tecnologias mais importantes da espiritualidade cristã, na medida que é ela a principal forma de remissão dos pecados, logo, de reestabelecimento da relação com o divino. “Em suma, num jogo de equilíbrio que se verificou ao longo dos séculos, o sacramento da penitência assumiu, na vida dos cristãos, o lugar central que normalmente competia à eucaristia”. (ROUILLARD, 1999, p.60)

Por último, no contexto do século XVI, no que tange ao sacramento da penitência e à confissão, temos como principal marco o concílio de Trento, que nasce em resposta à reforma protestante. Este reafirmou e renovou o sacramento da penitência no formato que vimos anteriormente, assim como implementou um emprego ainda mais vertical do dispositivo de discurso e exame associado à penitência. Os protestantes recusaram, em grande parte, a teologia e o sacramento

da penitência. Lutero não admitia que a penitência fosse um sacramento instituído por Deus, nem o poder de exigir a confissão detalhada dos pecados, nem tampouco o sacerdócio em sentido pleno. Em reação a isso o concílio de Trento reforça sua perspectiva: reafirma a confissão anual num grande esforço teológico para provar e legitimar as exigências da penitência e da confissão nos moldes estabelecidos pelo catolicismo: ser necessariamente feita a um confessor que poderia negar ou conceder a absolvição.

O papel do confessor é definitivamente legitimado e esmiuçado: o padre vai ser aquele que intervém diretamente através de um procedimento muito mais geral e profundo, que é o exame: análise e correção da conduta do fiel e não mais a passividade de escutar os pecados e aplicar uma pena. Em torno do ritual da absolvição trabalha o direito de exame. Por sua vez, tudo da vida do confidente deve passar pelo crivo da revelação, não somente as faltas, mas tudo que contribua para a análise e exame que a confissão exige: pensamentos, memórias, ações.

Nesse período se multiplicam os manuais a fim de formar e orientar os confessores. Exige-se do confessor qualificações específicas, pois ele não é mais, como na penitência escolástica, somente aquele que aplica a penitência, que ouve o pecado e precisa ser devidamente ordenado. Soma-se a isto uma série de “condições suplementares” para o exercício do sacramento, da operação geral do exame, da análise, correção e orientação do penitente. O padre precisa ser sábio, zeloso, ter um amor benevolente para com aquele que sentencia, ser santo e não se misturar ou se deixar abater pelo pecado ouvido. Não se trata apenas de fornecer a remissão dos pecados, ele deve favorecer e suscitar as boas disposições do penitente, se mostrar disposto e disponível a ouvir. Ter uma atenção benevolente, demonstrar que são ouvidos de boa vontade. Deve ainda ser um duplo consolo na dor, isso quer dizer que a dor em revelar seus pecados ao confessor é aliviada pela dor que este sente ao ouvir seus pecados e ambos são consolados pela garantia de remissão dos pecados pela própria confissão. Dor, alívio, consolo, itens de uma boa confissão. Quanto a isso, ensina o concílio: "a dificuldade de semelhante confissão, com a vergonha de revelar os pecados, poderia parecer assaz penosa, caso não fosse aliviada por tantas e tão grandes vantagens e consolações, que pela absolvição indubitavelmente se conferem a todos os que se aproximam dignamente a este sacramento". (DENZINGER, 2007, p.432)



Tudo isso que agora falamos pode parecer demasiado teórico, mas a concretude disso tudo se deu em um móvel pequeno e que simbolizou tanto o saber quanto o poder que a confissão agrega, o confessionário. Não havia confessionários antes do século XVI, esse lugar reservado, porém público e anônimo, onde o fiel poderia se apresentar e encontrar sempre um padre a lhe escutar. O confessionário é a materialização das qualificações e do poder do confessor. Ainda estabelece o concílio de Trento que

a forma do sacramento da penitência em que principalmente se situa a sua força, está nas palavras do ministro: Eu te absolvo etc. A estas palavras se ajuntam, segundo louvável costume da santa Igreja, certas preces que, todavia, não pertencem à essência da forma, nem são necessárias para a administração do mesmo sacramento. Os atos do penitente são como que a matéria (*quasi materia*) deste sacramento, a saber: a contrição, a confissão e a satisfação. (DENZINGER, 2007, pp.428-429)

O concílio dividiu em três partes aquilo a que cada penitente deveria se submeter. A primeira delas é a contrição. Trata-se do estado em que o penitente deve se encontrar como pré-requisito para se alcançar a remissão dos pecados. “É uma dor da alma e detestação do pecado cometido, com propósito de não tornar a pecar” (DENZINGER, 2007, p.429). Segundo, a confissão propriamente dita e o exame de consciência que esta exige. O exame de consciência passa pelo exercício de representar dentro de si mesmo toda a sua vida ou parte dela a partir de um certo gabarito estabelecido, e o concílio de Trento fez isso com proeza. No caso da confissão geral, a que de fato era exigida dos leigos, cabia rever as principais épocas de sua vida, os diferentes estados passados e as circunstâncias mais memoráveis: casamento, profissões, infortúnios e fortunas, casas e lugares que morou, relacionamentos. Também se inquiria sobre as confissões anteriores. E, por último, seguir as diversas listas oficiais:

(...) primeiro a lista dos mandamentos de Deus; depois a lista dos sete pecados capitais; depois os cinco sentidos do homem; depois os mandamentos da igreja; depois a lista das obras de misericórdia; depois as três virtudes cardeais. (FOUCAULT, 2010d, p.156)

Feito isso, o confessor poderia proferir as penas satisfatórias e seu pretenso valor disciplinar:

Estas penas satisfatórias servem certamente para afastar consideravelmente o pecado e constituem como que um freio para reprimir os penitentes, fazendo-os mais acautelados e vigilantes para o futuro e curando também as sequelas do pecado com atos de virtude que contrariam os hábitos viciosos adquiridos por uma vida errada. E nunca na Igreja de Deus se entendeu haver caminho algum mais seguro para afastar o iminente castigo do Senhor do que a prática destas obras de penitência com verdadeira dor de alma. (DENZINGER, 2007, p.435)

Estas penas poderiam ter dois aspectos. O puramente penal, isto é, a execução da satisfação; e o aspecto medicinal, isto é, a cura por exercícios de virtude contrários à “doença” em causa. Mais do que punição, a pena deve servir para resguardar o fiel de uma recaída. Para se completar com êxito o processo de absolvição o penitente deveria acolher a pena, reconhecer sua necessidade. Deveria ser medicado de acordo com seu mal, curar os contrários pelos contrários. E ainda as penas deveriam ser condizentes não somente com a gravidade das faltas, mas com as disposições próprias do penitente. Como afirma Chevallier, *"mais en dépit de ce reich contexte historique, l'aveu confidentiel et chuchotant au prêtre concentre pour Foucault toute la nouveauté et efficace du pouvoir qui se déploie du XIII au XVII"*. (CHEVALLIER, 2011, p.136)

Não é somente dentro dessa história da penitência que se desenvolve essa grande maquinaria discursiva que “introduz a vida inteira dos indivíduos muito mais no procedimento de exame geral do que da absolvição” (FOUCAULT, 2009, p.157). Paralelo a isso, nos meios mais cristianizados, elitizados e urbanizados, entre os mais devotos se desenvolve também a prática da direção de consciência, prática primeiramente utilizada dentro dos seminários como que em suplemento à prática da confissão. No caso da direção cristã, como veremos no último capítulo desta dissertação, não se trata da verbalização apenas dos pecados, mas de toda a existência e do fluxo dos pensamentos em sua atualidade, trata-se da exagorese. O regulamento do seminário de Châlons dizia: “no desejo que cada um deve ter de seu progresso na perfeição, os seminaristas terão o cuidado de ver de quando em quando seu diretor fora da confissão” (FOUCAULT, 2010d, p.157). Portanto, dois investimentos, um da verbalização e exame de toda a vida, a confissão, e um ainda mais detalhado, que vai mais fundo, a direção de consciência<sup>14</sup>:

---

<sup>14</sup> Foucault se deteve sobre o problema da direção de consciência no curso de 1980, *Du gouvernement des vivants*: ver aulas dos dias 12, 19 e 26 de março de 1980.

duplo fechamento, duplo filtro discursivo, no interior do qual todos os comportamentos, todas as condutas, todas as relações com o outro, todos os pensamentos também, todos os prazeres, todas as paixões devem ser filtrados. (FOUCAULT, 2010d, p.158)

Desde a penitência tarifada, que vimos constituir-se na Idade Média até os séculos XVII e XVIII, vê-se o evoluir de uma prática da confissão pontual para uma imensa maquinaria discursiva, para um percurso contínuo e total diante de alguém, de uma testemunha, de um diretor de consciência<sup>15</sup>. Segundo Foucault, tal evolução representa o desenvolvimento mesmo da igreja católica.

### **1.3. A confissão da sexualidade: a carne**

No que concerne à intercessão entre sexo e esse pequeno desenvolvimento da confissão antes do concílio de Trento, o que havia era a preocupação de se confessar o sexo, os pecados da luxúria, a partir do seu aspecto jurídico-relacional. Quer dizer que os principais pecados que se vinculavam ao sexto mandamento versavam sobre o vínculo formal entre as pessoas (adultério, incesto); sobre que pessoas se envolviam nesses pecados (clérigos ou leigos); sobre a forma do ato sexual (sodomia) ou as carícias que não levavam ao ato sexual legítimo (masturbação).

Trata-se, portanto do funcionamento do que Foucault chamará em 1976, em *A vontade de saber*, do dispositivo de aliança. Este dispositivo é essencialmente jurídico, um dispositivo que se estrutura em torno de um conjunto de regras que versavam sobre o lícito e o ilícito no que tange aos vínculos entre os parceiros e seu status, e sobre a economia da circulação de riquezas (heranças, por exemplo). O dispositivo de aliança tinha por principal objetivo “reproduzir a trama das relações e manter a lei que as rege”. (FOUCAULT, 2009, p.118)

A partir do século XVI, a matéria do exame que era exigido para a confissão vai ser modificada. O corpo assume um lugar central, não mais o aspecto relacional, mas o próprio corpo do penitente com todos “seus gestos, seus sentidos, seus prazeres, seus pensamentos, seus desejos, a intensidade e a natureza do que ele próprio sente” (FOUCAULT, 2010d, p.160): a carne. Passou-se da problemática das

---

<sup>15</sup> Entre a pastoral (confissão sacramental) e a direção de consciência (exagorese) temos não uma evolução linear mas um acoplamento de duas técnicas de poder diferentes, como veremos.

relações entre os indivíduos para a carne, para o corpo de sensações e desejos, para os movimentos da concupiscência:

Como estão vendo, o corpo é que é como o princípio de análise do infinito do pecado de concupiscência. Portanto a confissão não se desenrolará mais de acordo com essa ordem de importância, na infração das leis da relação, mas deverá seguir uma espécie de cartografia pecaminosa do corpo. (FOUCAULT, 2010d, p.161)

Ocorre um aprisionamento da carne no corpo. O pecado da carne, que tratava apenas de infrações relacionadas à legitimidade da união ou das relações, agora se encontra aprisionada no próprio corpo. Tal mutação da centralidade das relações e dos atos permitidos para uma fisiologia moral da carne vai mudar completamente o contexto da penitência, do exame de consciência e da confissão. Desde a tradição escolástica já se sabia que não era suficiente julgar e confessar somente os atos, mas também os pensamentos e as intenções e sobre isto pesava o problema maior da relação entre ato-pensamento, intenção-realização. Entretanto, nos aponta Foucault, quando o corpo assume tal lugar no exame da luxúria essa dualidade perde seu sentido, ela é insuficiente para dar conta do julgamento acertado. Com a colocação do corpo em primeiro plano constrói-se uma “fisiologia moral da carne”.

A título de exemplo do que seja essa fisiologia moral da carne, Foucault cita um Manual de confissão da diocese de Estraburgo de 1722 (FOUCAULT, 2010d, pp.162-163). Neste, recomenda-se que o exame de consciência se inicie pelos pensamentos, dos mais simples aos mais difíceis e demorados, depois aos desejos; após os desejos recomendava-se que se examinasse os consentimentos, os atos mais leves até os mais criminosos. A forma como devia ser conduzido o exame de consciência vinculou-se com a própria origem da concupiscência. Foucault, citando Habert, resume bem esse desenvolvimento. Apesar de longa, a passagem resume o assunto de maneira eficaz:

a concupiscência começa com certa emoção no corpo, emoção puramente mecânica produzida por satanás. Essa emoção no corpo provoca o que ele chama de uma “tentação sensual”. Essa tentação induz uma sensação de doçura, que é localizada na carne mesma, sentimento de doçura e deleitação sensível, ou ainda excitação e inflamação. Essa excitação e inflamação desperta a raciocinação sobre os prazeres que o sujeito se põe a examinar, a comparar uns

com os outros, a avaliar, etc. Essa raciocinação sobre os prazeres pode provocar um novo prazer, que é o prazer do pensamento mesmo. É a deleitação de pensamento. Essa deleitação vai então apresentar à vontade as diferentes deleitações sensuais, que são suscitadas pela emoção primeira do corpo, não como coisas pecaminosas, mas ao contrario aceitáveis e dignas de serem abraçadas. E como a vontade é, por si, uma faculdade cega, como a vontade em si não pode saber o que é bom e o que é ruim, ela se deixa persuadir. Com isso, o consentimento é dado, o consentimento que é a primeira forma de pecado, que ainda não é a intenção, que ainda não é nem mesmo o desejo, mas que, na maioria dos casos, constitui a base venial sobre a qual o pecado vai se desenvolver em seguida. E depois segue-se uma imensa dedução do pecado mesmo. (FOUCAULT, 2010d, p.163)

Essa dinâmica vai ser simplificada por Afonso de Ligório no fim do século XVIII, simplificação esta que valeu para todo o século XIX. A partir de então, essa complexa dinâmica da perscrutação do corpo será reduzida a quatro momentos. O impulso, aquele primeiro pensamento em vista de fazer o mal. O consentimento, na forma que reproduzimos acima. A deleitação e o prazer que se segue desta, seja na forma do desejo ou da complacência. Foucault explica: a deleitação é o prazer presente, o desejo é a deleitação quando no futuro e a complacência a deleitação quando no passado. É portanto esse emaranhado de sutilezas, essa dialética da deleitação e do prazer, e não mais o modelo jurídico da lei e da infração, o que vai orientar a prática do exame de consciência e da revelação das faltas. Claro, a lei ainda estava presente, “(...) mas toda a operação de exame refere-se agora a essa espécie de corpo de prazer e de desejo que constitui doravante o verdadeiro parceiro da operação e do sacramento da penitência”. O que importa é sublinhar que “a inversão é total ou, se quiserem, é radical: passou-se da lei para o próprio corpo”. (FOUCAULT, 2010d, p.164)

A carne faz surgir no ponto de junção da alma com o corpo o jogo fundamental do desejo e do prazer no espaço do corpo e na raiz da consciência, sendo a partir dessa tecnologia da carne que algo como a “sexualidade” pôde aparecer modernamente. A masturbação foi a primeira forma de sexualidade que surgiu desse corpo de desejo enquanto objeto da confissão, isto é, enquanto tecnologia de controle, extorsão e policiamento do que se passa no interior do sujeito:

O discurso da revelação, o discurso da vergonha, de controle, de correção da sexualidade, começa essencialmente na masturbação. Mais concretamente ainda, esse imenso aparelho técnico da

penitência quase só teve efeito, é verdade, nos seminários e nos colégios, isto é, nesses lugares em que a única forma de sexualidade a controlar era, evidentemente a masturbação. (FOUCAULT, 2010d, p.165)

A novidade que Foucault quer evidenciar pós concílio de Trento é essa dupla formada, primeiro, pelas técnicas da confissão e da direção de consciência que se desenvolveram desde o sacramento da penitência e, segundo, essa identificação do corpo com a carne que, por sua vez, se fez o principal objeto da tecnologia da confissão. Em suma, essas duas novidades caracterizam o que Foucault chama de “novo procedimento de exame”, que se submete a duas regras. A primeira é que esse novo procedimento deve abarcar a totalidade da existência. Seja o exame que se pressupõe na prática de confissão ou na prática de direção de consciência, “trata-se em todo caso de fazer a totalidade da existência passar pelo filtro do exame, da análise e do discurso” (FOUCAULT, 2010d, p.174). Logo, tecnologia de policiamento e controle discursivo de toda a vida. Segunda regra, esse discurso deve ser recolhido dentro de uma relação de poder. Somente alguém autorizado, seja ele o confessor ou o diretor, deve proceder na extração dos discursos verdadeiros. Logo, o novo procedimento de exame se caracteriza pelas regras de exaustividade e exclusividade, sendo a carne, nesse contexto, o principal objeto dessa prática desde o século XVII:

A carne é aquilo que se nomeia, a carne é aquilo de que se fala, a carne é o que se diz. A sexualidade é, essencialmente, no século XVII (e ainda será nos séculos XVIII e XIX), o que se confessa, não o que se faz: é para poder confessá-la em boas condições que se deve, além do mais, calá-la em todas as outras. (FOUCAULT, 2010d, pp.174-175).

#### **1.4 A confissão e a ciência sexual: a questão da relação entre sexo e verdade**

Em entrevista concedida em 1977, Foucault revela o seguinte a respeito do primeiro volume da história da sexualidade:

o primeiro título, que eu havia mostrado a François Regnault, era Sexo e Verdade. Desistimos dele, mas era este o meu problema: o que aconteceu no Ocidente que faz com que a questão da verdade tenha sido colocada em relação ao prazer sexual? (FOUCAULT, 2007, p.258)

O que está em questão precisamente, indicado por tal passagem, é a relação entre sexo e verdade no sentido da produção de discursos de verdade. No caso do Ocidente, como afirma Foucault ao fim dessa passagem, trata-se da vinculação entre sexo e discurso científico:

o importante é que o sexo não tenha sido somente objeto de sensação e de prazer, de lei ou de interdição, mas também de verdade e falsidade, que a verdade do sexo tenha-se tornado coisa essencial, útil ou perigosa, preciosa ou temida; em suma, que o sexo tenha sido constituído em objeto de verdade. (FOUCAULT, 2009, pp.64-65)

O projeto de uma história da sexualidade, segundo o filósofo, seria uma genealogia da ciência do sexo<sup>16</sup>. É fato que tal empresa, dizer a verdade do sexo, é batizada como ciência somente no século XIX, mas é preciso notar que sua história é bem anterior, remonta à Idade Média e ao cristianismo. A fim de demonstrar isso, Foucault defendeu a ideia da existência de dois grandes procedimentos de produção da verdade do sexo, a saber, a *ars erótica* e a *scientia sexualis*. Naquela, “a verdade é extraída do próprio prazer, encarado como prática e recolhido como experiência” (FOUCAULT, 2007, p.65). O sentido do prazer, nesse contexto, não é dado em referência a uma lei, função ou critério de utilidade, mas segundo o prazer mesmo: qual sua intensidade, duração e ressonância no corpo e na alma. Um saber que se constitui a partir do prazer e deve retornar ao próprio ato sexual para potencializá-lo. Trata-se de um saber constituído em uma relação de maestria e processos de incitação que precisam se manter no segredo e na discrição da relação como base de sua eficácia. Em contrapartida, nossa civilização ocidental não possuiria uma arte erótica, mas seria a única a praticar uma *scientia sexualis*. Mais especificamente, só a sociedade Ocidental desenvolveu “no decorrer dos séculos, para dizer a verdade do sexo, procedimentos que se ordenam, quanto ao essencial, em função de uma forma de poder-saber rigorosamente oposta à arte das iniciações e ao segredo magistral” (FOUCAULT, 2009, p.66), a saber, especificamente, a confissão.

Para Foucault, a confissão é uma das principais tecnologias de colocação e produção da verdade do sexo e de si mesmo em discurso no Ocidente. Desde a Idade Média, no nascedouro da técnica da confissão, esta difundiu seus efeitos na

---

<sup>16</sup> Cf. FOUCAULT, 2001, pp.104-105: trata-se do texto *L'Occident et la vérité*.

pedagogia, na medicina, nas relações familiares, na justiça. É preciso confessar, seja seus males, crimes, pensamentos, desejos ou sonhos. Foucault afirma que “a confissão passou a ser, no Ocidente, uma das técnicas mais altamente valorizadas para produzir a verdade” (FOUCAULT, 2007, p.67). Desde então, nos tornamos uma sociedade singularmente confessanda.

Em *História da sexualidade I*, a rápida caracterização da confissão é distanciada de suas raízes religiosas, separada de suas funções sacramentais, tratada de forma genérica: sua estrutura de constituição e funcionamento é como que extraída do desenvolvimento anterior exposto da aula de 19 de fevereiro de 1975 e resumida enquanto uma técnica secular geral de produção de discurso sobre o sexo. Nas circunstâncias a que estamos nos referindo a confissão é delimitada em comparação ao que seja a produção de verdade na *ars erotica*.

1. A confissão é um “ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado” (FOUCAULT, 2009, p.70). Na *ars erotica* o discurso a ser proferido, o segredo, tem que ver com o alto valor do que é proferido pelo mestre e que, por sua vez, será compartilhado com poucos. Em contrapartida, o que a confissão supõe como segredo está ligado a uma “obscura familiaridade”, isto é, a um segredo sobre um si mesmo que não é acessível facilmente. O discurso da confissão está ligado também a uma “abjeção geral”, uma baixeza peculiar com relação a pensamentos e delitos ocultos e difíceis de formular.

2. A confissão é também um ritual que é perpassado por relações de poder, e só se desenvolve a partir destas, visto que sempre se confessa diante de um outro que requer a confissão, não como um interlocutor, mas como aquele que julga, intervêm, pune. Na *ars erotica* o discurso vem do alto, da vontade soberana do mestre que a detém e a distribui. A confissão, por sua vez, é um discurso que vem de baixo, que é exigido, forçado, para que por pressão seja rompido o lacre do esquecimento, o obscurantismo da alma, os lacres da reminiscência.

3. O ritual da confissão é marcado por um tipo de enunciação que pressupõe um efeito naquele que enuncia. Aquele que produz o discurso é modificado, o discurso “inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe a salvação”. (FOUCAULT, 2009, p.71)

Como já havíamos apontado, em *Os anormais* e *A vontade de saber*, o interesse de Foucault pela confissão está diretamente ligado ao seu interesse sobre como ela foi apropriada e resignificada para o interior da moderna ciência sexual.



Neste sentido, ele apontou cinco procedimentos através dos quais a confissão de cunho eclesiástico se constituiu uma tecnologia adaptada a fins científicos.

Primeiramente, houve uma “codificação clínica do sexo”, ou seja, foi preciso inscrever os procedimentos de confissão num campo de observação científica. Buscou-se - associado ao exame e a enunciação do que se passa em si, em seus pensamentos - sintomas e sinais decifráveis. O método da associação livre, desenvolvido na psicanálise freudiana, é um perfeito exemplo desse processo. Segundo, temos o “postulado de uma causalidade geral e difusa”. O sexo como causa polimorfa de uma série de patologias é o que legitima a prática confessional de revelar tudo, o que justifica o poder de interrogar. Em terceiro lugar, houve também o “princípio de uma latência intrínseca”. No século XIX, diferentemente da pastoral cristã, já não se exigia a revelação diante de outro somente daquilo de que o sujeito se envergonhara e desejara esconder, pois agora se trata de revelar aquilo que se esconde ao próprio sujeito, daquilo que está oculto e inconsciente ao próprio ator da confissão. A questão é que o sexo, como objeto principal da confissão, não era necessário devido à censura de uma sociedade moralizante, mas pela sua própria natureza obscura e de difícil acesso.

Ainda com respeito às maneiras de dar à confissão um arcabouço científico, temos o “método de interpretação”. Na confissão pastoral, aquele que ouvia tinha o papel de perdoar e absolver, pois a verdade estava totalmente no sujeito, só precisaria ser verbalizada, exteriorizada, tirada da obscuridade. Na modernidade e na psicanálise, essa verdade, segundo Foucault, é reduplicada através da “revelação da confissão pela decifração daquilo que ela diz” (FOUCAULT, 2009, p.76). A função do confessor não era somente acolher a verdade e liberar o perdão, ele possuía uma função hermenêutica, ele daria ao discurso a chancela da verdade. O poder daquele que escuta “não consiste somente em exigir-la [a verdade], antes dela ser feita, ou em decidir após ter sido proferida, porém em constituir, através dela e de sua decifração, um discurso de verdade”. (FOUCAULT, 2009, p.76)

Por último, a “medicalização dos efeitos da confissão”. O objetivo daquele que fala não transita mais no âmbito da salvação, não se encontra mais no registro da culpa ou do pecado, mas, como diz Foucault, reside no regime do normal e patológico. A confissão, dessa forma, cura ao invés de salvar, ela permite diagnosticar ao invés de liberar da culpa: “a verdade cura quando dita a tempo,

quando dita a quem é devido e por quem é, ao mesmo tempo, seu detentor responsável”. (FOUCAULT, 2009, p.77)

Segundo Foucault, a constituição de uma *scientia sexualis* no Ocidente é em parte tributária da confissão religiosa, tendo em vista que o trabalho de produção de discursos verdadeiros sobre o sexo é, de início, também o trabalho de ajuste do antigo procedimento da confissão às regras do discurso científico. Em suma, “a *scientia sexualis*, desenvolvida a partir do século XIX, paradoxalmente, guarda como núcleo o singular rito da confissão obrigatória e exaustiva, que constituiu, no Ocidente cristão, a primeira técnica para produzir a verdade do sexo”. (FOUCAULT, 2009, p.77)

O percurso geral desse movimento entre a confissão e o discurso científico apontado em no volume I da *História da Sexualidade*, que vai migrando do sacramento da penitência e da direção de consciência para a pedagogia, para as relações entre adultos e crianças, para as relações familiares, chegando até à medicina e à psiquiatria, é parcialmente rascunhado no curso de 1975. Nas aulas de 26 de fevereiro e 05 de março de 1975, Michel Foucault segue a partir da carne, da formação desse corpo de desejo e prazer que se formou no esteio do governo e do policiamento exercido pela direção de consciência e pela confissão detalhada, a tematização do problema da possessão enquanto um fenômeno de resistência a esse governo, o qual, por sua vez, traz à pauta o problema da convulsão. A possessão aparece como uma resistência interna ao catolicismo. Ao contrário da feitiçaria, a figura da possessão surge nas cidades mais cristianizadas, não no campo; aparece entre os bons cristãos, dentro dos conventos, não entre os desordeiros e desviados. A figura do indivíduo sob o poder de satanás “aparece no foco interno, onde o catolicismo tenta induzir suas obrigações discursivas: no próprio corpo dos indivíduos” (FOUCAULT, 2010d, p.177). A convulsão, por sua vez, é a forma plástica e visível do combate no corpo da possuída, é uma “noção-aranha” que, segundo Foucault, estende seus fios pela religião, medicina e psiquiatria. “A carne convulsiva é o corpo atravessado pelo direito de exame, o corpo submetido à obrigação da confissão exaustiva e o corpo eriçado contra esse direito de exame”. (FOUCAULT, 2010d, p.183)

Diante desse fenômeno, o poder eclesiástico precisou lidar com o problema de como governar esse corpo que resiste aos mecanismos de controle e policiamento discursivos. Citemos uma longa passagem de *Os anormais*, que nos

revela de forma clara tanto a necessidade de uma resposta à resistência posta pela convulsão, quanto a matiz mais coercitiva que o poder desempenha ao tratar das relações de poder em jogo na confissão e na direção de consciência, assunto que constituirá um contraponto importante nos próximos capítulos onde Foucault desenvolverá tais tecnologias desde a noção de poder como governo:

(...)como é possível manter e desenvolver as tecnologias de governo das almas e dos corpos criadas pelo concílio de Trento? Como levar adiante esse policiamento discursivo, esse grande exame da carne, evitando as consequências que deles são os contragolpes: esses efeitos-resistências de que as convulsões do(a)s possuído(a)s são as formas paroxísticas e teatrais mais visíveis? Penetrar a carne, fazê-la passar pelo filtro do discurso exaustivo e do exame permanente; submetê-la, por conseguinte, em detalhe, a um poder exclusivo; logo, manter sempre a exata direção da carne, possui-la no nível da direção, mas evitando a qualquer preço essa subtração, essa esquiva, essa fuga, esse contrapoder, que é a possessão. Possuir a carne sem que o corpo oponha a essa direção esse fenômeno de resistência que a possessão constitui. (FOUCAULT, 2010d, p.186)

A Igreja responde à convulsão através de três mecanismos que Foucault denomina de “grandes anticonvulsivos”. O primeiro deles é um moderador interno. Uma regra de discrição vai ser incutida na prática da confissão, sobretudo do sexo. É preciso dizer tudo, mas não de qualquer maneira. Quer-se evitar que o ritual de confissão vire um lugar de aprendizado, de conhecimento das múltiplas possibilidades de se pecar sexualmente, de indução à novas tentações. Duas regras, quase paradoxais, vão agir dentro da mesma estrutura: a primeira, de que já tratamos aqui, é a da discursividade exaustiva e exclusiva, somando-se a esta a enunciação contida: “É preciso dizer tudo e é preciso dizer o menos possível; ou ainda, dizer o menos possível é o princípio tático numa estratégia geral que manda dizer tudo” (FOUCAULT, 2010d, p.189). Tem-se uma passagem da regra do discurso exaustivo a uma estilística do discurso reservado e comedido no que tange ao sexto mandamento principalmente.

O segundo anticonvulsivo é a transmissão da convulsão ao poder médico. Na realidade, a história da convulsão foi instrumento e objeto de dois embates, da religião consigo mesma, como vimos anteriormente, e da religião com a medicina. O que a Igreja procurou em meados do século XVII foi traçar uma linha divisória entre essa carne incerta, pecaminosa, que a direção de consciência deve controlar e percorrer com seu discurso infinito e meticuloso, e aquilo com que ela entra em

conflito e resiste, a convulsão. A Igreja precisa se desvincular desta para que todo o mecanismo de direção não seja comprometido e capturado:

o que a pastoral organizou como carne está se tornando, no século XVIII, um objeto médico. É por aí, anexando essa que lhe é, no fundo, proposta pela própria Igreja a partir desse fenômeno da convulsão, que a medicina vai se firmar, e pela primeira vez, na ordem da sexualidade. (FOUCAULT, 2010d, p.191)

Esse difícil problema da carne convulsiva não somente permitiu à sexualidade tornar-se um objeto científico, como também permitiu caracterizar esse domínio da carne (seus movimentos, atrações, titilações) como anexo ao sistema nervoso. “O sistema nervoso assume, de pleno direito, o lugar da concupiscência. É a versão material e anatômica da velha concupiscência” (FOUCAULT, 2010d, p.192). Essa junção entre sistema nervoso e convulsão se transformou na primeira grande forma de neuropatologia, protótipo da loucura.

O terceiro anticonvulsivo é a busca de apoio por parte do poder eclesiástico nos sistemas disciplinares e educacionais. Com vistas ainda a minar o fenômeno da possessão e da convulsão, Foucault aponta a inserção das técnicas espirituais próprias do catolicismo tridentino, especificamente a direção de consciência e a confissão, nos novos aparelhos disciplinares que surgem no século XVII:

os aparelhos disciplinares (colégios, seminários, etc.), policiando os corpos, substituindo-os num espaço meticulosamente analítico, vão permitir que se substitua essa espécie de teologia complexa e um tanto irreal da carne pela observação precisa da sexualidade em seu desenrolar pontual e real. (FOUCAULT, 2010d, p.195)

Este terceiro anticonvulsivo pode ser dividido em duas partes. Primeiramente podemos ver que as instituições disciplinares vêm a corroborar com o primeiro anticonvulsivo, qual seja, a nova estilística da descrição da confissão e da direção de consciência. Foucault ressalta que ao mesmo tempo que ocorre esse processo de metaforização, de apagamento, de silenciamento do discurso sexual, ocorre um movimento similar com a arquitetura, a disposição dos lugares e das coisas, a disposição das latrinas, a altura das portas dos banheiros, a maneira como se organizam os dormitórios: “tudo isso, nos estabelecimentos escolares, substitui – para fazê-lo calar – o discurso indiscreto da carne que a direção de consciência implicava”. Em suma, “dizer dele o menos possível, só que tudo fala dele”

(FOUCAULT, 2010d, p.202). Observa-se aí um processo de transferência às coisas, aos espaços e suas disposições, na tarefa de direção e policiamento.

Entretanto, no meio desse movimento de silenciamento dentro das instituições, bruscamente, aponta Foucault, surge uma “tagarelice” que vai perdurar até final do século XIX. Esse é o segundo ponto a ser ressaltado a partir desse terceiro anticonvulsivo: a masturbação. A proliferação dos discursos sobre a masturbação, em todo caso, não é equivalente ao discurso cristão da carne. As motivações eram outras, pois não se justificavam por movimentos de desejo e paixão no corpo do adolescente; mas também não se tratava ainda de uma psicologia sexual ou psicopatologia, pois a masturbação não se encontrava alocada dentro do discurso da sexualidade, não fazia referência à normalidade ou anormalidade sexual: “Logo, o primeiro ponto é este: estamos numa espécie de região, não ousa dizer intermediária, mas perfeitamente diferente do discurso da carne e da psicopatologia sexual” (FOUCAULT, 2010d, p.204). Os discursos produzidos em torno da masturbação não tiveram de início um tom científico, se referiam mais a conselhos, exortações, manuais para as famílias, em suma, tratava-se antes de uma campanha anti-masturbatória. Seu objetivo ou tática pretendia muito menos culpabilizar ou moralizar o adolescente ou a criança masturbadora do que prevenir sua somatização, sua patologização. Associaram-se a este fenômeno da criança patologizada três formas distintas de saber: a ficção da doença total, uma doença que em si aglutinaria todos os sintomas de todas as doenças possíveis, materializada na figura do adolescente onanista; a masturbação constituindo a base possível de todas as doenças possíveis; e, por fim, o delírio hipocondríaco, uma estratégia médica que tentava fazer com que os próprios jovens relacionassem suas doenças ao ato de se masturbar:

a masturbação está se tornando a causa, a causalidade universal de todas as doenças. No fundo, ao pôr a mão em seu sexo, a criança compromete de uma vez por todas, e sem poder medir as consequências, mesmo que já tenha certa idade e seja consciente, sua vida inteira. (FOUCAULT, 2010d, p.210)

Entretanto, aquilo que parece ser uma responsabilização patológica do sujeito, ou seja, da criança, se volta contra a família. Em face do autoerotismo da criança e da responsabilização patológica há a culpabilização dos pais. Toda a campanha contra a masturbação, desde o começo, aponta Foucault, se orienta

contra a sedução sexual das crianças pelos adultos, o que tem como efeito a eliminação do interior da família de todos aqueles que estavam entre os pais e os filhos: a governanta, o preceptor, os tios, os primos, tudo isso que podia se interpor à virtude dos pais e à inocência natural das crianças.

Culpabilização (...)desse espaço mediano e malsão da casa, muito mais que da criança, mas que remete, em última instância, à culpa dos pais, pois é porque os pais não querem cuidar diretamente dos filhos que esses acidentes podem se produzir. (FOUCAULT, 2010, p.213)

Uma nova física do espaço familiar, sem intermediários, um espaço de vigilância contínua à procura dos vestígios: policiamento dos hábitos. Está instaurada a dramaturgia familiar dos séculos XIX e XX: a revista rotineira dos quartos, a inspeção dos lençóis, a procura dos cheiros, as entradas repentina nos quartos. Segundo o filósofo francês, o objetivo central da manobra ou cruzada é constituir um novo corpo familiar:

o que está constituído é uma espécie de núcleo restrito, duro, substancial maciço, corporal, afetivo da família: a família célula no lugar da família relacional, a família célula com seu espaço corporal, com seu espaço afetivo, seu espaço sexual, que é inteiramente saturado pelas relações diretas pais-filhos. (FOUCAULT, 2010d, p.216)

Foi valorizando a sexualidade da criança, sua atividade masturbatória e seus correlatos perigos patológicos, que surgiu o espaço restrito da família-núcleo e seu papel vigilante, um vigilante da saúde, da higiene. O papel dos pais está se solidificando enquanto extensão do poder do médico no cuidado e controle do paciente, o que tem como consequência uma abertura e uma ligação entre a família e saber-poder médico. “A nova família, a família substancial, a família afetiva e sexual, é ao mesmo tempo uma família medicalizada” (FOUCAULT, 2010d, p.218). Se o trabalho dos pais é efetivo (vigiar, policiar, investigar) e o ato é comprovado, o médico deve ser acionado para intervir e fornecer a cura. Como Foucault descreve, a cura, para ser verdadeira, precisa ser aceita, reconhecida e confessada pelo paciente. Como bem notou Chevallier,

*Foucault relève qu’une telle injonction n’était au départ absolument pas évidente, son arrivée nécessitant un accommodement du fonctionnement traditionnel de la vérité médicale, afin que le discours*

*du malade puisse légitimement s'introduire entre le médecin et la maladie.* (CHEVALLIER, 2011, p.133)

Tal acomodação, segundo a leitura de Chevallier, exigia duas condições. A primeira, *“il ne fallait pas que le malade produise lui-même la vérité, mais que sa parole soit un signe à déchiffrer par le médecin, seul capable de l'interpréter pour produire un discours vrai”* (CHEVALLIER, 2011, p.133). A segunda, *“il fallait justifier cette introduction de l'aveu dans la formation régulière du discours médical, non seulement par sa collaboration au diagnostic, mais également par son effet curatif”*. (CHEVALLIER, 2011, p.133)

A prova mais preciosa que os médicos precisavam, pois, era a confissão, ela permitia o tratamento efetivo:

ora, essa cura só será verdadeira e efetiva se o doente aceitá-la e participar. O doente tem de reconhecer seu mal, tem de compreender as consequências dele; tem de aceitar o tratamento. Em suma, tem de confessar. (FOUCAULT, 2010d, p.218)

Dessa passagem chamamos atenção para os verbos “reconhecer” e “participar”, que por sua vez apontam para uma dimensão de participação do sujeito em relação a si próprio no que envolve a confissão, aspecto que de fato não é desenvolvido nem em *Os anormais*, nem em *A vontade de Saber*. Em ambos a ênfase recai na confissão enquanto tecnologia de controle, policiamento, e direção do confessor em relação ao penitente, ao paciente, ao dirigido.

De todo modo, essa sexualidade vai se tornar objeto de confissão e discurso que deve ser pronunciado para o médico. “A medicina é que poderá dizer a sexualidade e fazer a sexualidade falar, no momento em que é a família que a faz aparecer, pois é a família que a vigia”. (FOUCAULT, 2010d, p.219)

Portanto, transposição do confessionário para a cama do adolescente. Considerando-se o problema da carne posta em discurso, vemos um movimento que vai se transportar da confissão para a família medicalizada. Obviamente houve deslocamentos, transformações. Segundo Foucault, toda a complexidade da carne e da direção cristã é reduzida ao problema do gesto, da relação entre a mão e o corpo. O problema da carne é transformado em corpo doente, somatização da carne. Se o problema da carne era relativo a todo cristão, nesse recorte ele é centrado no autoerotismo da criança, do adolescente. Por fim, toda vinculação da

carne com o pecado “se reduz à proclamação e ao diagnóstico de um perigo físico e a todas as preocupações materiais para conjurá-lo”. (FOUCAULT, 2010d, p.232)

### 1.5 A confissão, a sexualidade e o poder

Se o interesse de Foucault ao lançar em 1976 o primeiro volume de sua história da sexualidade foi uma genealogia da ciência sexual, a partir de uma concepção produtiva do poder que não agisse somente enquanto instância de repressão e interdição, seria preciso, paralelamente a esse objetivo, caminhar em direção a uma outra concepção de poder. “*Je souhaiterais que cette histoire fragmentaire de la «science du sexe» puisse valor également comme l'esquisse d'une analytique du pouvoir*”. (FOUCAULT, 2001, p.106<sup>17</sup>)

Portanto, o projeto de uma história da sexualidade possui uma proposta circular, duas perspectivas dependentes entre si<sup>18</sup>. Por um lado, Foucault procura se desvincular de uma concepção negativa e jurídica do poder, renuncia pensar o poder enquanto instância da lei, da interdição, da censura e da proibição, a fim de com isso produzir uma outra chave interpretativa para o sexo. Por outro lado, o filósofo francês defende que o próprio exame mais minucioso desse material histórico que forma essa história da sexualidade revela por si mesmo uma verdadeira maquinaria de produção positiva do sexo e dos discursos sobre o sexo. Logo, trata-se de “ao mesmo tempo, assumir outra teoria do poder, formar outra chave de interpretação histórica; e, examinando de perto todo um material histórico, avançar pouco a pouco em direção a outra concepção do poder” (FOUCAULT, 2009, p.101). Pois o interesse com tais pesquisas não passam por uma teoria do poder e sim por uma analítica do poder, que caminha

para uma definição do domínio específico formado pelas relações de poder e a determinação dos instrumentos que permitem analisá-lo. Ora, parece-me que essa analítica só pode ser constituída fazendo tábula rasa e liberando-se de uma certa representação do poder, que eu chamaria — veremos adiante por que — de “jurídico-discursiva” (FOUCAULT, 2009, p.92)

---

<sup>17</sup> Trata-se do texto *L'Occident et la vérité du sexe*.

<sup>18</sup> “Esta história da sexualidade, ou melhor, esta série de estudos a respeito das relações históricas entre o poder e o discurso sobre o sexo, devo reconhecer que tem projeto circular, no sentido de se tratar de duas tentativas mutuamente dependentes”. (FOUCAULT, 2009, p.101)



Que noção é esta que Foucault tem de poder que lhe possibilita pensar a sexualidade longe do marco da repressão? De forma geral, Foucault se recusa a conceber o poder a partir de uma representação jurídico-discursiva. Nosso autor aponta algumas características básicas que constituem tal concepção. Primeiramente, o poder teria essencialmente uma relação negativa com o objeto a que se refere. No caso do sexo, o poder sempre agiria de forma a excluir, interditar, impedir, mascarar, tolher. Segundo, o poder seria a instância da regra e da lei. Aplicado ao sexo, este só existiria no regime binário do permitido e do proibido, do legal ou ilegal, do lícito ou do ilícito. E somente a partir desse regime seu sentido e inteligibilidade seriam fornecidos. A forma ideal do poder se manifestaria na figura do legislador, seria sua linguagem, seu discurso-jurídico que dominaria o sexo.

O poder também instauraria um ciclo de interdição a tal ponto negativo que estabeleceria em última instância a inexistência daquilo que oprime. Em se tratando do sexo, o poder o proibiria e teria como objetivo que ele renunciasse a si próprio, sob pena de ser suprimido, isto é, o poder oprimiria o sexo por meio de uma interdição que proporia como alternativa a sua inexistência, seja através de renúncia ou da força. Para Foucault, o sexo se encontraria dentro da lógica da censura. Nesta, a interdição pode tomar três formas diferentes: afirmar a não permissão, impedir que se fale, e dizer que não existe. Aparentemente uma lógica um tanto controversa. Em tal lógica formar-se-ia um ciclo no qual cada elemento é princípio e efeito do outro:

(...)do que é interdito não se deve falar até ser anulado no real; o que é inexistente não tem direito a manifestação nenhuma, mesmo na ordem da palavra que enuncia sua inexistência; e o que deve ser calado encontra-se banido do real como o interdito por excelência. (FOUCAULT, 2009, p.94)

Por fim, pressupõe-se ainda que o poder seria homogêneo. Agiria indistintamente da mesma forma, independentemente da instância em questão: estado, família ou estruturas constitutivas do próprio sujeito. Ele funcionaria reproduzindo o mesmo tipo de atuação cunhado na lei, na interdição, na censura, sob uma forma comum, o direito:

quer se lhe empreste a forma do príncipe que formula o direito, do pai que proíbe, do censor que faz calar, do mestre que diz a lei, de qualquer modo se esquematiza o poder sob uma forma jurídica e se definem seus eleitos como obediência. (FOUCAULT, 2009, p.95)

Portanto, uma homogeneidade formal do poder. De um lado, o que coage, oprime, legisla e do outro o que se sujeita e obedece. Uma representação do poder que Michel Foucault designa de forma geral como jurídico-discursiva. Uma representação do poder que possui uma mecânica limitativa, pois se trata de um poder “pobre em seus recursos, econômico em seus procedimentos, monótono nas táticas que utiliza, incapaz de invenção e como que condenado a se repetir sempre” (FOUCAULT, 2009, pp.95-96). Um poder que só diz não, que é improdutivo, que funcionalmente só é capaz de impor limites e enunciar a lei.

Segundo Foucault, é preciso caminhar em direção a uma analítica do poder, a um tipo de análise que não tenha o Direito como matriz. Esclareçamos, portanto, o que Foucault quer dizer quando afirma querer analisar a formação de um saber sobre o sexo que não se fundamenta na lei ou repressão, mas em termos de poder. O poder não se refere ao conjunto de instituições e aparelhos concernentes a um Estado. Também não é uma instância regradora que se impõe pela violência a fim de sujeitar os indivíduos. Também não se trata de um sistema geral de dominação que permeia o corpo social. Trata-se de se desvencilhar de um poder calcado na forma da lei, da unidade global de dominação ou do Estado. Segundo Foucault, essas são somente “formas terminais” do poder.

O poder deve ser visto com uma “multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização” (FOUCAULT, 2009, p.102). As contradições, desníveis e defasagens entre tais correlações é o que fornece sua aparência unitária. Essas diferenças isolam redutos de correlações que podem ou não se cristalizar institucionalmente, seja na forma de aparelhos estatais, leis ou hegemonias sociais. Ademais, a inteligibilidade do poder, sua compreensão, seja em suas formas terminais ou mais periféricas, germinais, não deve ser buscada em um ponto central de soberania, a partir de onde procederiam, de forma derivada e descendente, outras formas de poder. O poder é onipresente, está em toda parte, no sentido de que provém de todos os lugares.

Poder é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada. Posto isso, detenhamo-nos mais no que diz respeito à questão da sexualidade, não a partir de uma concepção jurídico-discursiva do poder, mas de uma analítica do poder.

1. A sexualidade, na perspectiva da analítica do poder de Foucault, deve ser interpretada enquanto “foco local de poder-saber”, e não enquanto um domínio de conhecimento científico neutro, livre, desinteressado. Se a sexualidade se fez um objeto passível de conhecimento, foi somente na medida que relações de poder a instituíram enquanto objeto. E somente na medida que a sexualidade foi alvo de técnicas de saber e procedimentos discursivos, foi que ela se fez alvo para o poder. Temos portanto uma regra geral de imanência entre técnicas de saber e estratégias de poder. Segundo Foucault, de forma ainda mais geral, as relações de poder não são exteriores às demais modalidades de relações, como as econômicas, sociais ou de conhecimento. O poder é imanente a tais relações, mais que isso, é o efeito das diferenças, contradições e desigualdades entre as correlações de força. (FOUCAULT, 2009, p.104).

2. Não se deve em relação à sexualidade procurar aquele que detém ou a quem é negado o poder ou o direito de saber. Ao invés disso, é preciso buscar “o esquema das modificações que as correlações de força implicam através de seu próprio jogo” (FOUCAULT, 2009, p.109). O poder se exerce a partir de uma multiplicidade de pontos que se relacionam de forma desigual e móvel. Logo não pode ser propriedade de alguém ou alguma coisa (FOUCAULT, 2009, p.104). A forma como o poder se encontra distribuído e quais sejam aqueles que se apropriaram de certo saber nada mais são que cortes temporais e por vezes de perspectiva. As relações de poder-saber não são formas estanques e sim “matrizes de transformação”.

3. O poder vem de baixo. Isto quer dizer que, por exemplo, a oposição dominadores-dominados ou que a ideia de que o poder emana de uma estrutura, superestrutura ou classe, atuando sobre os que estão abaixo, não é satisfatória. Ao invés disso, as correlações de força que se originam nos pequenos grupos, nas instituições, são a condição de possibilidade dos efeitos de clivagem que produzem essas “grandes” manifestações do poder. “As grandes dominações são efeitos hegemônicos continuamente sustentados pela intensidade de todos esses afrontamentos” (FOUCAULT, 2009, p.105). Tem-se portanto, para Foucault, a regra de prudência do “duplo condicionamento” entre tais afrontamentos e seus efeitos mais gerais. Ou seja, nenhum “foco local de poder-saber” ou nenhum “esquema de transformação entre as correlações de força” poderiam funcionar se não estivessem inseridos, através de encadeamentos sucessivos, em uma “estratégia global”. Da

mesma forma, uma estratégia para ser global deve estar sobre relações mais tênues, focos locais, que servem de ponto de fixação. Entretanto, as estratégias globais e os focos locais não são dois níveis descontínuos, algo similar ao microscópico e macroscópico, não são pólos desnivelados de uma equação. Tampouco trata-se de um nivelamento total, ao ponto de se procurar ver nas estratégias mais gerais uma figura ampliada dos focos locais. Ao invés disso, “deve-se pensar em duplo condicionamento, através da especificidade das táticas possíveis e, das táticas, pelo invólucro estratégico que as faz funcionar”. (FOUCAULT, 2009, p.110)

4. As relações de poder são, ao mesmo tempo, intencionais e não subjetivas. De fato, o poder não age sem objetivos e estratégias, entretanto, isso não supõe uma decisão ou vontade de um indivíduo. Nem tampouco faz sentido a procura pelas instâncias que administram o poder, pois,

a racionalidade do poder é a das táticas muitas vezes bem explícitas no nível limitado em que se inscrevem(...) que encadeando-se entre si, invocando-se e se propagando, encontrando em outra parte apoio e condição, esboçam finalmente dispositivos de conjunto. (FOUCAULT, 2009, p.105)

5. Onde há poder há resistência. A resistência não é algo exterior ao poder, que o combate e afronta por fora. Tal concepção desconsidera o aspecto relacional intrínseco ao poder. As correlações de força ou as relações de poder “não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que representam (...) o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a apreensão” (FOUCAULT, 2009, p.106). É verdade também que não existe o lugar da grande recusa, um centro de resistência por excelência. A resistência, assim como o poder, só pode ser entendida no plural. Assim como a rede das relações de poder “acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e as instituições, sem se localizar exatamente neles, também a pulverização dos pontos de resistência atravessa as estratificações sociais e as unidades individuais”. (FOUCAULT, 2009, p.107)

6. Se a história da sexualidade em *A vontade de saber* é apresentada enquanto uma história dos discursos sobre a sexualidade, como deve-se lidar, nessa medida, com os discursos? Foucault aplica as prescrições anteriores ao discurso e chama atenção para a “polivalência tática dos discursos”. Este deve ser

entendido como uma “série de segmentos descontínuos, cuja função táctica não é uniforme nem estável” (FOUCAULT, 2009, p.111). É preciso, portanto, buscar os esquemas de modificações que esses segmentos implicam. É no discurso que poder e saber se articulam.

Com tais proposições metodológicas quer Foucault não incorrer no equívoco de lidar com o poder enquanto instância da lei, da soberania e da repressão. A ideia é analisar os mecanismos de poder a partir de correlações de forças. Foucault quer se deslocar de uma concepção de poder que leva em conta somente suas formas terminais como o “Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação” (FOUCAULT, 2009, p.102), para enfatizar suas formas germinais que estão na base da constituição do sujeito moderno.

No último capítulo de *A vontade de saber*, Foucault revela qual poder no sentido estrito, para além das proposições gerais, está em jogo no dispositivo da sexualidade: trata-se do biopoder. O biopoder se desenvolveu, segundo Foucault, a partir do século XVII, em duas formas, dois pólos distintos, não antitéticos, mas interligados. Como Foucault afirma categoricamente, o poder é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada. Especificamente, o biopoder é a estratégia complexa que atua na sociedade moderna.

O primeiro pólo foi designado como poder disciplinar, constituindo uma anátomo-política do corpo humano e sua respectiva produção do corpo como máquina:

no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos. (FOUCAULT, 2009, p.151)

O segundo pólo, que se desenvolveu mais tarde em meados do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, nos controles reguladores, em uma biopolítica da população que produz um corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e que é suporte de processos biológicos, tais como, “a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar”. (FOUCAULT, 2009, p.151)

A articulação desses dois pólos vai constituir, na forma de agenciamentos concretos, a grande tecnologia de poder no século XIX, sendo o dispositivo de sexualidade um dos mais importantes. Este dispositivo é ao mesmo tempo efeito e

instrumento da expansão das estratégias de poder que colocam o indivíduo e a população, a vida e o corpo, na junção do biopoder.

Como anunciamos, o dispositivo de sexualidade foi constituído sobretudo com base na tecnologia da confissão, na medida que foi ela que no Ocidente vinculou os elementos fundamentais que constituem o biopoder: corpo, discursos, saber e poder<sup>19</sup>, tudo isso ao preço de uma injunção, de um ajuste entre o ritual cristão da confissão e a discursividade científica. É graças a este dispositivo, a essa ciência-confissão, que o biopoder pôde chegar aos menores movimentos e às mais sutis emoções da alma do homem, constituindo-o sujeito de uma sexualidade.

Em relação à constituição do sujeito moderno, algumas análises são feitas no sentido de apontar a história da sexualidade de Foucault como marcada pelas práticas de subjetivação, em diferença ou complementaridade às práticas de objetivação presentes, por exemplo, em *Vigiar e Punir*<sup>20</sup>.

Segundo Dreyfus e Rabinow, em relação à genealogia do sujeito moderno de Foucault, as tecnologias do sujeito e da subjetivação presentes em *A vontade de saber* diferem-se das análises anteriores referentes às tecnologias do objeto e da objetivação presentes em *Vigiar e Punir*. Nos dois casos o sujeito é produto das relações de poder e saber e não considerado enquanto sujeito prévio de conhecimento, de direito, doador do sentido histórico. Antes é constituído no interior da história e das relações de força concernentes a esta.

Não se deve, acho eu, conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e muda na qual viria aplicar-se, contra a qual viria bater o poder, que submeteria os indivíduos ou os quebrantaria. Na realidade, o que faz que um corpo, gestos, discursos, desejos, sejam identificados e constituídos como indivíduos, é precisamente isso um dos efeitos primeiros do poder. Quer dizer, o indivíduo não é o vis-à-vis do poder; é, acho eu, um dos seus efeitos primeiros. O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu. (FOUCAULT, 2005b, p.35)

Em *Vigiar e punir* Foucault estava preocupado com a constituição do sujeito dócil e útil enquanto efeito e instrumento do poder disciplinar, com a análise das práticas que constituíram o indivíduo moderno como objeto. Para o genealogista, a

---

<sup>19</sup> “Foi através da tecnologia da confissão que vários fatores, com os quais nos deparamos na análise do biopoder – o corpo, o saber, o discurso, o poder –, foram trazidos a um lugar comum”. (DREYFUS, RABINOW, 1995, p.186)

disciplina opera na produção desse sujeito a partir de três instrumentos, a observação hierárquica, a sanção normalizadora e o exame. Interessa-nos sobretudo o exame, na medida em que conjuga os outros dois instrumentos e nos permite perceber as diferenças e os ganhos entre *Vigiar e Punir* e *A vontade de saber*. Segundo Foucault,

O exame combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. Estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados. É por isso que, em todos os dispositivos de disciplina, o exame é altamente ritualizado. Nele vêm-se reunir a cerimônia do poder e a forma da experiência, a demonstração da força e o estabelecimento da verdade. No coração dos processos de disciplina, ele manifesta a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam. (FOUCAULT, 2004, p.154)

Nessa ocasião, o que é ressaltado por Foucault em relação ao exame, primeiramente, é que através dele podemos ver uma importante inversão na visibilidade no exercício do poder. No caso do poder soberano, é o poder e aquele que o exerce que estão no primeiro plano, no foco dos olhares. No caso do poder disciplinar, o poder é exercido tornando-se invisível e colocando em primeiro plano aqueles sobre os quais age, é a visibilidade do próprio indivíduo que assegura sua sujeição enquanto sujeito disciplinado. O exame é

a técnica pela qual o poder, em vez de emitir os sinais de seu poderio, em vez de impor sua marca a seus súditos, capta-os num mecanismo de objetivação. No espaço que domina, o poder disciplinar manifesta, para o essencial, seu poderio organizando os objetos. (FOUCAULT, 2004, p.156)

Segundo, o exame produz arquivo. O olhar que se exerce sobre o sujeito não tem somente como função vigiar, organizar, mas recolher um acervo de detalhes do corpo e da rotina:

o exame que coloca os indivíduos num campo de vigilância situa-os igualmente numa rede de anotações escritas; compromete-os em toda uma quantidade de documentos que os captam e os fixam. Os procedimentos de exame são acompanhados imediatamente de um sistema de registro intenso e de acumulação documentária. Um “poder de escrita” é constituído como uma peça essencial nas engrenagens da disciplina. Em muitos pontos, modela-se pelos

---

<sup>20</sup> Cf. DREYFUS, RABINOW, 1995; FONSECA, 2011; POTTE-BONNEVILLE, 2012.

métodos tradicionais da documentação administrativa. (FOUCAULT, 2004, p.156)

Se o sujeito é constantemente capturado e objetivado enquanto arquivo, é porque os indivíduos aparecem enquanto “casos”, enquanto objetos de conhecimento e tomada de poder. O indivíduo enquanto caso “é o indivíduo tal como pode ser descrito, mensurado, medido, comparado a outros e isso em sua própria individualidade; e é também o indivíduo que tem que ser treinado ou retreinado, tem que ser classificado, normalizado, excluído, etc.” (FOUCAULT, 2004, p.159). Em suma, “o exame está no centro dos processos *que constituem o indivíduo como efeito e objeto de poder, como efeito e objeto de saber*” (FOUCAULT, 2004, p.159). É ele, o exame, articulando vigilância hierárquica e sanção normalizadora, que realiza as grandes funções disciplinares de repartir, classificar e extrair ao máximo as forças e o tempo. Logo é ele o principal responsável pela fabricação da

individualidade celular, orgânica, genética e combinatória. Com ele se ritualizam aquelas disciplinas que se pode caracterizar com uma palavra dizendo que são uma modalidade de poder para o qual a diferença individual é pertinente. (FOUCAULT, 2004, p.159)

Vimos na segunda parte deste primeiro capítulo que a técnica do exame, tal como discutida em *Os anormais* e em *A vontade de saber*, possui uma história bem anterior ao século XVII, de modo que sua genealogia se prolonga na análise da confissão medieval e do cristianismo. Em tal circunstância o exame guarda, em relação a *Vigiar e punir*, uma diferença marcante: a discursividade do sujeito. Como acreditam Dreyfus e Rabinow, em *Vigiar e Punir* tem-se a produção de “corpos mudos e dóceis” (DREYFUS, RABINOW, 1995, p.192), enquanto que o sujeito sexual precisa sobretudo falar, transformar em discurso tudo que se passa em si. No caso da tecnologia da confissão, a ênfase que se dá ao ritual do exame não passa principalmente pelo olhar, pela observação, pela inspeção, sua ênfase recai sobre outro aspecto: o exercício de passar a totalidade da existência por um filtro discursivo e que deve, por sua vez, ser feito não a qualquer um, mas a um ouvinte autorizado.

Se Dreyfus e Rabinow se esforçam em ressaltar a diferença entre o corpo mudo e dócil das ciências objetivantes e corpo que fala das ciências interpretativas,



Potte-Bonneville, de maneira mais acertada, indo além daquela discriminação, aponta a complementariedade dessas perspectivas na empresa foucaultiana.

*According to H. Dreyfus and P. Rabinow, Discipline and Punish would demonstrate the grounding of the “objectifying social sciences” in the practice of the examination and The Will to Knowledge would demonstrate the grounding of the “subjectifying social sciences” in the ritual of confession. But such a distinction only carries a relative value because the aim of these two books is to show how each of these processes essentially embraces a moment borrowed from another: there is no disciplined body without a “subjection” which exceeds its strict physical determinations. Similarly, there is no body that is sexualised without the constitution of an objective knowledge of, and a subordination to, the other which exceeds the framework of the strict relation to oneself. (POTTE-BONNEVILLE, 2012, p.20)*

Trata-se portanto de duas ênfases, uma na tematização do sujeito criminoso e a outra do sujeito sexual, que visam mostrar duas formas complementares da constituição do sujeito moderno. De todo modo, é a confissão, pois, o novo elemento que aparece tanto na consideração do ritual de exame quanto na história da sexualidade de Foucault, permitindo-nos perceber o deslocamento de ênfase entre práticas de objetivação e subjetivação, uma vez que é a confissão a técnica que sobremaneira vai fazer o Ocidente falar, proferir um discurso em primeira pessoa. Tecnologia esta que é fundamental para a participação do sujeito em sua constituição. Se em *Vigiar e Punir* o sujeito é produzido de maneira mais acentuada por mecanismos de poder-saber que agem exteriormente a ele, enquanto incidência de forças que o constituem, em *A vontade de saber* essa lógica também se aplica, mas uma outra dimensão é mais fortemente insinuada. Além de objetivado por mecanismos de poder-saber, o sujeito também participa do processo de sujeição na medida que o exame de si e a verbalização de tudo que se passa dentro de si, a sua discursividade, é peça essencial para a constituição do sujeito sexual, o que não fora enfatizado na constituição dos sujeitos dóceis e úteis da obra de 1975 e no curso *Os anormais*.

Para Foucault, em relação à confissão, tem-se na verdade uma “imensa obra que o Ocidente submeteu gerações para produzir (...) a sujeição dos homens” (FOUCAULT, 2009, p.69). Sujeição que tem dois sentidos: ser sujeito a alguém e se reconhecer enquanto sujeito. Na confissão isso se dá, como bem aponta Candiottto (2010b, p.85), na relação de poder entre aquele que enuncia e aquele que decifra. Aquele que requer o discurso verdadeiro sabe a verdade e é o responsável pela

decifração do discurso. Aquele que verbaliza, por sua vez, reconhece aquela decifração estrangeira como *sua* verdade. Logo, o reconhecimento de ser sujeito passa anteriormente pelo outro que o interpreta. “O indivíduo se reconhece como sujeito porque antes é sujeitado por um conhecimento que desconhecia e agora admite como seu e como sua verdade”. (CANDIOTTO, 2010b, p.85)

É isto que está no cerne da moderna ciência sexual e na produção de uma vegetação de sexualidades, de perversões, de heterogeneidades sexuais próprias do século XIX. O aparecimento dessas novas singularidades: o homossexual, o onanista, a histérica, etc., é o resultado da ação do dispositivo de sexualidade sobre os corpos e a espécie, proliferando-se uma infinidade de novas espécies, novos sujeitos<sup>21</sup>. Para Foucault,

a mecânica do poder que ardorosamente persegue todo esse despropósito só pretende suprimi-lo atribuindo-lhe uma realidade analítica, visível e permanente: encrava-o nos corpos, introdu-lo nas condutas, torna-o princípio de classificação e de inteligibilidade e o constitui em razão de ser e ordem natural da desordem. Exclusão dessas milhares de sexualidades aberrantes? Não, especificação, distribuição regional de cada uma delas. Trata-se, através de sua disseminação, de semeá-las no real e de incorporá-las ao indivíduo. (FOUCAULT, 2009, p.51)

Posto isso, gostaríamos de fazer duas observações, apontar dois problemas que na verdade são maneiras de demonstrar a mesma questão. Se de fato no decorrer desse primeiro capítulo deixamos claro o papel fundamental da confissão no projeto da história da sexualidade de Foucault, agora queremos apontar o papel de tensão que a confissão exerce no interior desta, ou, de outra forma, como a confissão protagoniza essa mudança de acento, essa abrangência das práticas de objetivação às de subjetivação e impele a criação de um novo aparato conceitual.

Primeiro. É no interior da perspectiva do biopoder que *A vontade de saber* se movimenta, posto que o sexo é o acesso tanto à vida e disciplina do corpo (adestramento, intensificação, distribuição das forças), quanto à regulação das populações e vida da espécie devido aos efeitos globais que induz. Logo, também é

---

<sup>21</sup> “Como são espécies todos esses pequenos perversos que os psiquiatras do século XIX entomologizam atribuindo-lhes estranhos nomes de batismo: há os exibicionistas de Lasègue, os fetichistas de Binet, os zoófilos e zooerastas de Krafft-Ebing, os automonossexualistas de Rohleder; haverá os mixoscopófilos, os ginecomastros, os presbiófilos, os invertidos sexoestéticos e as mulheres disparêunicas”. (FOUCAULT, 2009, p.51)

dentro desse bojo que a *scientia sexualis*, o dispositivo de sexualidade e a confissão estão alocados.

Entretanto, a confissão tem uma genealogia muito anterior ao marco temporal mesmo da atuação do biopoder em suas vertentes disciplinares e biopolíticas. A genealogia da confissão, entendida como importante tecnologia de produção de verdade, fundamental para a história da sexualidade, retrocede ao cristianismo primitivo, aos séculos II e III de nossa era, questão cujo primeiro tratamento se encontra no curso de 1975, *Os anormais*, quando Foucault traça o seu desenvolvimento desde a penitência escolástica. Logo, a confissão força um extrapolamento do recorte temporal moderno no qual *A vontade de saber* estaria inserida.

Poder-se-ia alegar que apesar de inúmeras citações referentes à confissão, ao exame de consciência, à carne, o interesse de Foucault é pela genealogia da ciência sexual e seus procedimentos efetivados em torno dos quatro conjuntos estratégicos recortados por ele referentes ao sexo: histerização do corpo da mulher, pedagogização do sexo da criança, socialização das condutas de procriação, psiquiatrização do prazer perverso. Assim, restaria à confissão um papel somente contextualizador, em vista do qual seria possível observar o surgimento das técnicas médicas de extorsão de verdade do sujeito, fundamental para a gênese das ciências interpretativas do homem<sup>22</sup>. Estaríamos então diante de uma tecnologia de poder “genérica”, no sentido de que sua história passada e sua formação enquanto técnica eclesiástica seriam senão irrelevantes, somente ilustrativas para a compreensão da moderna *scientia sexualis*.

Cremos que não é esse o caso. A afirmação feita por Foucault deveria deixar isso claro ao estabelecer a confissão como "núcleo singular" da *scientia sexualis*:

a *scientia sexualis*, desenvolvida a partir do século XIX, paradoxalmente, guarda como núcleo o singular rito da confissão obrigatória e exaustiva, que constituiu, no Ocidente cristão, a primeira técnica para produzir a verdade do sexo. (FOUCAULT, 2009, p.77)

---

<sup>22</sup> cf. DREYFUS, RABINOW, 1995, pp.196-201.

A confissão é uma tecnologia de poder que tem uma genealogia, uma história, com seu nascedouro e desenvolvimento no contexto do cristianismo primitivo, institucionalizando-se posteriormente no interior da igreja católica. Se ela é reduzida a uma tecnologia geral de extração de verdade, é somente porque sua história é pressuposta (se levarmos em conta os *Anormais* como material dos volumes programáticos), ou omitida por ser assunto para volumes posteriores.

Em entrevista de 1977 intitulada *Sobre a história da sexualidade*, Foucault afirma:

em *A vontade de saber*, meu campo de objetos são estes procedimentos de extorsão da verdade; no próximo volume, a respeito da carne cristã, tentarei estudar o que caracterizou, do século X ao XVIII, estes procedimentos discursivos. (FOUCAULT, 2007, p.265)

A partir desta citação não há dúvida de que a confissão, enquanto procedimento discursivo que está ativo no contexto da carne cristã, é, em potência, objeto de análise futuro de Foucault, sendo ela alocada, no horizonte de análise do volume introdutório do projeto de uma história da sexualidade no contexto do biopoder e da genealogia da ciência sexual. Parece-nos que, mais que um extrapolação temporal, a confissão tal como ela aparece no primeiro volume da *História da sexualidade* está desguarnecida no que tange às ferramentas de análise. Pode-se alegar também que Foucault aponta a distinção entre dispositivo de aliança e o dispositivo de sexualidade para marcar que a confissão, antes do século XVIII, está articulada ao primeiro e não ao segundo dispositivo. A confissão da sexualidade entre os séculos XII e XVI era comandada por um exame de caráter jurídico que levava em conta sobretudo as infrações concernentes ao aspecto relacional-conjugal da sexualidade. Mesmo se aceitarmos que a confissão é propriamente uma tecnologia do dispositivo de aliança e ignorarmos a difícil presença tanto da confissão quanto do dispositivo de aliança na constituição do dispositivo de sexualidade, a questão ainda permanece: se o dispositivo de sexualidade é o principal agenciamento concreto do biopoder, qual tecnologia de poder está em jogo o dispositivo de aliança?

Segunda observação. Em relação à história da sexualidade, nos parece acertado empregar a noção de subjetivação, sobretudo se aproximarmos a leitura desta obra da leitura de cursos produzidos posteriormente, embora se deva ressaltar que tal noção ainda não está conceitualmente presente em *A vontade de Saber*, em 1976. Tal conceito aparecerá em 1978, *Segurança, território, população* para designar a forma pela qual o próprio sujeito se atrela e vincula-se a uma forma de subjetividade, assunto que trataremos no próximo capítulo desta Dissertação. É verdade que em 1976 se abre, através da confissão, um espaço para se pensar uma perspectiva de poder em que o sujeito não é somente constituído por ele, mas na qual ele próprio participa discursivamente do seu processo de sujeição, de modo que cabe pensar uma relação do sujeito consigo mesmo até então ausente dos escritos de Foucault. Entretanto, na perspectiva da analítica do poder enquanto correlações de forças que constituem o sujeito, essa relação a si, essa volta sobre si ou a dobra do poder sobre si mesmo, que aponta Deleuze<sup>23</sup>, ainda não aparece enquanto possibilidade, ainda não encontra guarida no arcabouço metodológico desenvolvido na obra de 1976.

Com essas duas observações não queremos apontar um equívoco ou descuido em *A vontade de Saber* ou *Os anormais*. Antes, gostaríamos de argumentar que a confissão exerce uma tensão em tais obras, ela preludia a abertura da pesquisas de novas tecnologias de poder e de novas terminologias, uma vez que ela extrapola o recorte histórico clássico e moderno, bem como abre a possibilidade de análise de uma relação de poder que se volta para si mesmo, questão ainda não desenvolvida por Foucault no interior de sua genealogia dos poderes modernos. O que transforma a confissão em um objeto problemático, um tanto desajustado dentro de tais obras. Tensão que de alguma forma repercutirá, no curso *Segurança, território, população*, em um deslocamento conceitual no pensamento de Foucault sobre o poder, considerado então não mais apenas enquanto correlações de forças, mas enquanto governo ou condução de condutas, novo contexto em vista do qual podemos ver aparecer a discussão de uma nova tecnologia de poder, o poder pastoral.

---

<sup>23</sup> Cf. DELEUZE, 2005, pp.127-165.

## 2. A CONFISSÃO, O GOVERNO E O PODER PASTORAL (1978)

No capítulo anterior nosso esforço foi o de apontar a confissão como um elemento que exerceu uma tensão no âmbito d'*A vontade de Saber* e d'*Os anormais*, tanto no que concerne ao recorte histórico adotado, quanto no que diz respeito à tecnologia de poder disponível para a análise de tal recorte. Nossa próxima etapa de análise do pensamento de Foucault volta-se para o ano de 1978, mais especificamente, no curso ministrado por ele no *Collège de France* intitulado *Segurança, território, população*, bem como algumas conferências e entrevistas da mesma época. Agora, mostraremos o reaparecimento da problemática da confissão em uma nova orquestração conceitual, que em boa medida atenua as tensões antes apontadas por meio da pesquisa das tecnologias de poder engendradas pelo cristianismo em torno do poder pastoral, momento em que a confissão pôde aparecer em sua especificidade e contexto próprio. Abre-se assim um caminho possível para a análise da constituição de uma relação de poder do indivíduo para consigo próprio, no contexto das pesquisas de Foucault em torno da noção de governo enquanto condução de condutas, concepção que pouco a pouco abrange à noção de poder enquanto correlações de forças.

O curso ministrado por Foucault em 1978 é uma encruzilhada em seu pensamento. Uma encruzilhada de vários caminhos que perfazem novos projetos de pesquisas, problemáticas continuadas, ensaios de pensamento, inquietudes a serem testadas. A inserção da noção de governo no léxico conceitual de Foucault, mais do que permitir uma contextualização dos elementos em voga na governamentalização do Estado a partir do século XVI, foi também uma importante maneira de dar prosseguimento ou oferecer respostas aos problemas impostos pela confissão, reinserindo-os em um novo campo conceitual.

Na Primeira parte deste capítulo, nós trataremos de contextualizar o aparecimento desses novos objetos no léxico de Michel Foucault a partir do curso de 1978, *Segurança, território, população*, sobretudo as noções de governo e governamentalidade, na medida que tais objetos conceituais são de grande importância no que tange à realocação da problemática da confissão em um outro marco conceitual, especialmente pela elasticidade que a temática do governo instaura: uma maior abrangência em termos temporais - governo entre hebraicos,

gregos, medievais e modernos -, e em relação a diversos domínios - governo dos filhos, governo das almas, governo dos Estados, governo de si, governo dos outros.

Posteriormente a isso, nos ocuparemos de reconstituir o diálogo platônico *O político*, tal como Foucault o interpreta, sob a intenção de iniciarmos a demarcação da especificidade e origem desse tipo de poder que está em jogo na noção de governo, por meio da distinção entre um tipo de poder pastoral que visa o governo dos homens e um tipo de poder político que se orienta para o comando de um território.

Na terceira parte, trataremos a especificidade do poder pastoral cristão enquanto técnica específica de governo dos homens colocada em prática pelo cristianismo, a fim de delinear que sujeito deriva da atuação desse tipo de poder, além de apontar o papel da confissão nesse processo. Foucault trata o poder pastoral a partir de três temas, ou melhor, de três modulações ou aprofundamentos no interior desses temas: em relação à salvação, o pastorado estabelece a constituição de uma economia dos méritos e deméritos por meio de uma identificação analítica; ao invés de uma relação de obediência para com a lei, o pastorado estabelece uma instância de obediência total; ao invés de uma relação com a verdade em um nível puramente pedagógico, o pastorado exige a produção de verdades ocultas daqueles que são dirigidos.

Na quarta parte, nos debruçaremos sobre os movimentos de recusa a esse poder pastoral, entendendo-os como possibilidades de resistência ao poder. Trata-se do tema das contracondutas, importante para apontar os ganhos ocorridos em torno dessa problemática em consequência da introdução da noção de governo. Foram cinco as formas históricas de resistência exemplificadas por Foucault em relação ao poder pastoral: o ascetismo, que articula um exercício de si sobre si que rompe com vários aspectos das tecnologias de submissão do poder pastoral; a formação de comunidades, caracterizadas como uma forma peculiar de curto-circuitar o dimorfismo clérigos-leigos, e assim, a função de controle do pastor sobre os fiéis; a prática da mística, como uma experiência que anula as tecnologias de confissão-exame; o retorno às escrituras, a busca de compreensão destas sem intermediação de outros; em quinto lugar e por fim, a crença escatológica como uma outra forma de desqualificar o papel do clero pelo anúncio da vinda do verdadeiro pastor.

## 2.1 O Governo e o Pastorado

Após 1976, ano de publicação de *A vontade de saber*, Foucault se retira dos trabalhos no *Collège de France* em um ano sabático e retoma suas atividades intelectuais em 1978: este será o início de um rico e complexo período de deslocamentos no pensamento do filósofo. Os cursos de 1978 e 1979, a saber, *Segurança, território e população* e *Nascimento da biopolítica*, apresentam uma bifurcação fundamental na trajetória conceitual de Foucault. Por um lado, esses cursos dão continuidade ao tema do biopoder, traçando as origens desse “poder sobre a vida” formulado pela primeira vez no curso *Em defesa da sociedade* (1976) e também no último capítulo de *A vontade de saber*. Por outro lado, a efetivação desse projeto custou a Foucault alguns desvios que reorientaram as pesquisas posteriores e o distanciaram do seu projeto original centrado no biopoder. Para Senellart, tudo se passa como se, para levar a cabo a hipótese do biopoder, esta exigisse ser situada em um contexto mais amplo. Ele aponta que

o anunciado estudo dos mecanismos pelos quais a espécie humana entrou, no século XVIII, numa estratégia geral de poder, apresentado como o esboço de uma “história das tecnologias de segurança”, cede a vez, já na quarta aula do curso de 1978, ao projeto de uma história da “governamentalidade”, desde os primeiros séculos da era cristã. (SENELLART, 2008, p.496)

No contexto do curso de 1978, o biopoder é retomado não mais sob a perspectiva de uma história da sexualidade, do dispositivo da sexualidade enquanto principal agenciamento concreto do biopoder, apesar de ainda ser a população o objeto sobre o qual esse poder incide. Os instrumentos de análise são agora as técnicas de segurança e estas não se referem à segurança de um território em relação aos perigos externos; esses mecanismos, ao contrário, se referem à população e aos perigos internos inerentes a ela.

Nas primeiras aulas do curso em questão são estudados três mecanismos de segurança que têm como objetivo a população e sua preservação, a saber, a exclusão dos leprosos na Idade Média, a quarentena da peste entre os séculos XVI e XVII, e, por último, a prática de vacinação para controle da varíola no final do século XVIII. O primeiro mecanismo desemboca em um processo de exclusão dos leprosos. O segundo é tratado a partir de mecanismos de controle e vigilância. O terceiro, por sua vez, é tratado por meio de técnicas de governo que agem a partir



de procedimentos de regulação estatística de natalidade, mortalidade e de difusão da doença, partindo da existência de um grupo de indivíduos que conformam uma população, ou seja, “um conjunto de seres vivos e coexistentes, que apresentam traços biológicos e patológicos particulares, e que, por conseguinte, dizem respeito a saberes e técnicas específicas” (FOUCAULT, 1997, p.75). Para Foucault, no século XVIII a medicina social e a higiene pública trataram a população nesses termos, submetendo-as a uma biopolítica que é gerida por forças estatais.

Para CandiOTTO, “se o biopoder precisa ser gerido por forças estatais que conformam uma biopolítica, a essa gestão do homem-espécie, Foucault denomina governo” (CANDIOTTO, 2010b, p.96). É importante notar que Foucault faz dentro do curso um deslocamento na tripartição que havia assumido de início: ele se desloca do trio “segurança-território-população” para “segurança-população-governo”, isso para “salientar que é a gestão da população e não tanto a segurança do território que está na emergência da prática do governo no Ocidente”. (CANDIOTTO, 2010b, p.97)

No entanto, a genealogia da problemática do governo é extensa, abarca um longo recorte histórico que extrapola as questões da biopolítica das populações. Nas pesquisas de Foucault essa genealogia remonta primeiramente à cultura hebraica, a respeito da qual nos deteremos mais adiante em sua caracterização. Em segundo lugar ela passa pela antiguidade greco-romana, sobretudo na forma de tratados que visavam dar conselhos ao príncipe quanto à sua conduta, o exercício de seu poder, sua manutenção e garantia. Em terceiro lugar pela Idade Média, quando o governo aparece no interior da pastoral cristã na forma de conselhos de como obedecer e amar a Deus. Mas, de acordo com tais pesquisas, é no século XVI em especial que florescem os tratados sobre o governo, não sob a forma de conselhos, mas como artes de governar abrangendo múltiplos aspectos e dimensões aparentemente heterogêneas. Posteriormente a isso, ou seja, do final do século XVI até o século XVIII, Foucault se ocupou da constituição da relação entre o Estado e o governo, isto é, o governo enquanto razão de Estado. Em suma, o curso se concentrou na análise das diferentes etapas deste processo de “governamentalização do Estado”: o pastorado cristão; a passagem do pastorado ao governo político; o surgimento e desenvolvimento do governo segundo a razão de Estado, que tem como solo um “dispositivo diplomático-militar” permanente; o

Estado de polícia; e, por fim, a crítica formulada pelos economistas a esse Estado de polícia.

O século XVI é o momento do afloramento das “artes de governar”, porque nele se dá um importante cruzamento de dois movimentos que acabam por propiciar um terreno fértil a isso. Por um lado, o século XVI é o momento do desfalecimento das estruturas feudais e o aparecimento dos grandes Estados administrativos. Por outro lado, é também o século de aparecimento de um movimento de uma ordem totalmente outra, a Reforma Protestante e a Contra-reforma.

Movimento, de um lado, de concentração estatal; movimento, de outro lado, de dispersão e de dissidência religiosa: é aí, creio, no cruzamento desses dois movimentos, que se coloca, com aquela intensidade particular do século XVI evidentemente, o problema do como ser governado, por quem, até que ponto, com que fim, por que métodos. (FOUCAULT, 2008b, p.119)

A princípio, essa história da governamentalização que Foucault acabou por realizar tinha aparentemente como alvo estudar um objeto até então ausente em seus estudos, o Estado, mais especificamente, o Estado em relação às artes de governar e suas especificidades. Nesse sentido, governamentalidade seria precisamente

o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. (FOUCAULT, 2008b, p.143)

De outra forma, ela seria também

a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de governo sobre todos os outros - soberania, disciplina, e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo e, por outro lado, o desenvolvimento de uma série de saberes. (FOUCAULT, 2008b, p.143)

Sendo justamente a história da governamentalização, da governamentalização do Estado, aquela que Foucault procurou traçar, trazendo à tona o processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, “nascido numa territorialidade de tipo feudal, que corresponderia grosso modo a uma sociedade de

lei - leis consuetudinárias e leis escritas -, com todo um jogo de compromissos e litígios,” se tornou nos séculos XV e XVI um Estado administrativo “nascido numa territorialidade de tipo fronteiriça, e não mais feudal, (...) que corresponde a uma sociedade de regulamentos e de disciplinas” (FOUCAULT, 2008b, p.145). Trata-se aí do processo de governamentalização do Estado, o qual deu ensejo, pouco a pouco, a um Estado “que já não é essencialmente definido por sua territorialidade, pela superfície ocupada, mas por uma massa: a massa da população, com seu volume, sua densidade, com é claro, o território no qual ela se estende, mas que de certo modo não é mais que componente seu”. (FOUCAULT, 2008b, p.145)

Não digo que o Estado nasceu da arte de governar, nem que as técnicas de governo dos homens nascem no século XVII. O Estado, como conjunto das instituições da soberania, existia havia milênios. As técnicas de governo dos homens também eram mais que milenares. Mais foi a partir de uma nova tecnologia geral de governo dos homens que o Estado adquiriu a forma que conhecemos. (FOUCAULT, 2008b, p.162)

Na realidade, ao longo de *Segurança, território, população* vemos o desenvolvimento de dois caminhos de pesquisa que seguem em direções opostas, partindo desse centro gravitacional que Foucault apontou no século XVI, século que, com a Reforma e a Contra-reforma, funcionou como um marco temporal que sublinha a crise do pastorado cristão e seus movimentos de resistência, e que sinaliza o começo de uma outra época, marcada por toda uma série de procedimentos, tecnologias e saberes advindos do período pastoral, os quais foram reinseridos, reaproveitados, resignificados no contexto clássico-político, dando-se início ao que Foucault chamou de era das “artes de governar”, entendendo-a como um longo processo de governamentalização do Estado. Em outras palavras, o século XVI é o ponto em que Foucault se pergunta: como essa governamentalidade nasceu a partir de um modelo arcaico que é o da pastoral cristã, e por quais caminhos se desenvolveu? Sendo a confissão nosso principal problema, é de se pressupor que nosso interesse não passa diretamente pela governamentalização do Estado, mas antes por essa tecnologia anterior, por essa tecnologia de poder que se tornou a via de acesso para o Ocidente dos procedimentos de governo, a pastoral cristã.

Quando Foucault vai aos dicionários franceses à procura da palavra governo em um período anterior à aquisição de seu sentido político-estatal, isto é,

em um período anterior ao século XVI, mais precisamente, entre os séculos XIII-XV, ele percebe uma grande gama de sentidos possíveis. Havia um sentido de governo fortemente espacial, físico: ir em frente, seguir um caminho, fazer seguir um caminho, ou ainda, um sentido que se referia à garantia da subsistência. Havia também referências à forma como se conduziam as almas e os corpos. Governar podia querer dizer a imposição de um regime, como um médico impõe um regime a um paciente, ou como um paciente se impõe um regime. Havia também o sentido de uma relação de mando, chefia ou subordinação entre indivíduos; além de referências mais estritamente morais, como no exemplo de alguém que era de mau governo, ou seja, se conduzia mal. Em suma,

vemos que a palavra governar, antes de adquirir seu significado propriamente político a partir do século XVI, abrange um vastíssimo domínio semântico que se refere à subsistência material, à alimentação, quer se refere aos cuidados que se podem dispensar a um indivíduo e à cura que se pode lhe dar, que se refere também ao exercício de um mando, de uma atividade prescritiva, ao mesmo tempo incessante, zelosa, ativa, e sempre benévola. (FOUCAULT, 2008b, p.164)

Entretanto, nesta vasta vegetação de significados duas observações precisam ser marcadas a fim de ratificar aquilo que parece realmente chamar a atenção de Foucault na escolha dessa nova palavra. Primeiro, governo se refere a um tipo de poder, de controle, de condução que se dirige tanto para o próprio sujeito (governo de si), quanto a outros sujeitos (governo dos outros): “refere-se ao controle que se pode exercer sobre si mesmo e sobre os outros, sobre o corpo, mas também sobre sua alma e sua maneira de agir” (FOUCAULT, 2008b, p.164). Segundo, um traço comum a praticamente todos os sentidos de governo do período descrito é a que se refere à prática do governo: os homens são o objeto do governo, “nunca se governa um Estado, nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política. Quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades” (FOUCAULT, 2008b, p.164). Nesse sentido, a confissão aparece como uma importante articulação entre governo de si e governo dos outros, pois nela se exige tanto um exame minucioso, um perscrutamento contínuo de si mesmo, assim como ela também fornece a um outro meios de acesso à interioridade do sujeito, logo, meios de controle e vigilância da subjetividade. A confissão surge ainda como um importante exemplo de técnica de governo por

tratar-se de um tipo de prática que só se dá na individualidade, ou seja, não age de maneira totalitária, impessoal ou invariável, como é o caso de um tipo de poder de cunho jurídico ou político-territorial.

É justamente por esse motivo, por essa característica fundamental da noção de governo - sua referência aos homens, aos indivíduos e não a um território - que o poder pastoral surge enquanto peça fundamental: o poder pastoral é um tipo específico de poder sobre os homens, modelo e matriz de procedimentos de governo. Em *Segurança, território e população*, o tema do governo e da governamentalidade são desenvolvidos primeiramente em referência ao governo das almas, como uma arte que atua como pano-de-fundo na temática maior da governamentalidade. A este governo das almas, Foucault denomina de poder pastoral. Na sua especificidade pastoral, o governo é abordado em função da estruturação de um mecanismo de poder de cunho religioso que remonta aos séculos III e IV d.C., e que tem suas raízes no Oriente mediterrâneo, junto à tradição hebraica. Este se estende até o século XVIII, sofrendo reformulações significativas principalmente no século XVI, com o advento da Reforma Protestante e da Contra-reforma.

Talvez a principal novidade trazida por essa nova terminologia – governo, governamentalidade –, seja a abrangência dos objetos referentes ao que Foucault chamou em *A vontade de saber* de “formas terminais” do poder. Em 1976 Foucault ressaltou:

a análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; estas são apenas e, antes de mais nada, suas formas terminais. (FOUCAULT, 2009, p.102)

Nesta situação o poder é entendido como uma “multiplicidade de correlações de forças” que se apoiam, se transformam, se contrariam, que eventualmente se cristalizam em formas institucionais, dando origem a tais formas terminais do poder e tomando “corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais” (FOUCAULT, 2009, p.103). A analítica do poder toma como método as “correlações de força que, devido a sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder” (FOUCAULT, 2009, p.103). A noção de governo não vem desconsiderar tal proposição metodológica que visa recusar o poder como que emanando de um lugar central, e nem tomar as análises a partir das “formas

terminais” ou “estados de poder”. Parece-nos que a pesquisa em torno da noção de governo e governamentalidade fornece a abrangência necessária que permite a Foucault incluir numa mesma equação tanto as formas terminais como as germinais do poder. Mais rigorosamente, essa nova grade conceitual-metodológica que a governamentalidade inaugura, e que se desloca do poder enquanto correlações de forças para a de condução de condutas, enquanto campo de ação sobre ações, toma esses objetos, antes tidos como formas terminais do poder, como sendo objetos possíveis das múltiplas formas de governo, dentre muitos modos possíveis de condução dos homens.

O que eu queria fazer – e era esse o objeto da análise – era ver em que medida se podia admitir que a análise dos micropoderes ou dos procedimentos da governamentalidade não esta, por definição, limitada a uma área precisa, que seria definida por um setor da escala, mas deve ser considerada simplesmente um ponto de vista, um método de decifração que pode ser válido para a escala inteira, qualquer que seja a sua grandeza. Em outras palavras, a análise dos micropoderes não é uma questão de escala, não é uma questão de setor, é uma questão de ponto de vista. (FOUCAULT, 2008a, p.256)

Candiotto (2010a) analisa esse deslocamento da analítica do poder à genealogia da governamentalidade na perspectiva da relação entre unidade e multiplicidade no interior do pensamento foucaultiano. Na analítica, Foucault parecia privilegiar as multiplicidades de correlações estratégicas de força em detrimento da unidade do Estado, da soberania como perspectiva de análise das relações de poder. A partir de 1978, Foucault redimensiona o significado de “multiplicidade das relações”, pois as “unidades” são postas na perspectiva da multiplicidade, não de forças, mas de modos de governo, de ação sobre ações: “se, na analítica microfísica do poder, Foucault era acusado de prescindir do Estado, agora ele o problematiza como uma das possibilidades das múltiplas técnicas de governo”. (CANDIOTTO, 2010a, p.39)

Essa grade de governamentalidade – podemos supor que ela é válida quando se trata de analisar a maneira como se conduz a conduta dos loucos, dos doentes, delinquentes, das crianças –, como essa grade da governamentalidade também pode valer quando se trata de abordar fenômenos de outra escala, como por exemplo uma política econômica, como a gestão de todo um corpo social, etc. (FOUCAULT, 2008a, p.258)

A partir de *Segurança, território, população e Nascimento da biopolítica* dois eixos de pesquisas são agora viáveis, isto é, a problematização do Estado e as práticas de governamentalidade política, bem como a problematização do sujeito e as práticas de subjetivação.

A partir da problematização da governamentalidade em 1978, o germinal e o sedimentado são pensados como campos de possibilidades plurais e imanentes entre si. Isso permite concluir o seguinte: se a governamentalidade proporcionou uma modificação ou até mesmo uma fratura no interior da analítica do poder, em compensação ela facultou tratar num mesmo plano de imanência a genealogia da racionalidade política estatal moderna e a constituição ética do indivíduo, a macropolítica e a micropolítica, o governo dos outros e o governo de si mesmo. (CANDIOTTO, 2010a, p.43)

A partir da noção de governo é possível analisar tanto o governo de si mesmo, implicado por exemplo na prática da exagorese cristã, como o governo dos outros nos vários graus possíveis da escala social: tanto relações de governo binárias (como na direção de consciência estoica e cristã), suas formas macro-sedimentadas (como é o caso da cristianismo em sua forma institucional católica), ou da governamentalidade política (razão de Estado, liberalismo, neoliberalismo).

O poder pastoral na Idade Média, que discutiremos neste capítulo, talvez seja o melhor exemplo dessa larga perspectiva que a governamentalidade inaugura nas análises de Foucault. O poder pastoral é um tipo de poder que visa tanto a condução individual quanto a coletiva, tanto o governo pontual das almas por meio do exame de consciência e da produção de verdades interiores, como em um governo de larga escala do rebanho coadunado a essas formas “sedimentadas” de relações de poder, como no caso da Igreja católica. O cristianismo é “uma instituição que aspira ao governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los à vida eterna no outro mundo, e isso na escala não apenas de um grupo definido, não apenas de uma cidade ou Estado, mas de toda a humanidade”. (FOUCAULT, 2008b, p.196)

Avelino (2010) chama atenção para o fato de que essa nova terminologia referente às relações de poder vem também dar concretude a estas, deslocando o tipo de pergunta que a temática do poder envolve.

Por isso a necessidade de substituir o termo majestoso e abstrato poder pela noção simples e concreta governo. A atividade do governo revela a maneira efetiva pela qual um poder é exercido,

constituindo a realidade que permite substituir a questão essencialista “o que é o poder?” pela questão operatória “como o poder se exerce?” (AVELINO, 2010, pp.144-145)

Neste sentido veremos que a pergunta em torno do poder pastoral, por exemplo, não será “o que é” esse poder, pergunta que, de certa forma, Foucault se viu pressionado a formular durante a década de 1970 na tematização do poder disciplinar. Os modos de governamentalidade deslocam a pergunta em direção à efetividade, à concretude desse poder no corpo social: que tipo de governo objetiva esse poder, por meio de quais tecnologias, sobre quem ou contra quem ele se exerce, ou ainda, “como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governador possível”. (FOUCAULT, 2008b, p.118)

## **2.2 A especificidade negativa do pastorado, O *Político* de Platão**

A ideia de governo dos homens, segundo Foucault, não é grega, como aparentemente ocorre com tudo que tradicionalmente se refere à história da política Ocidental. Na Grécia, o que é marcadamente característico é o poder que se exerce em relação à polis, à cidade, não aos homens. A metáfora que melhor figura esse tipo de governo é a do leme, do timoneiro, ou seja, daquele que está à frente do governo de um barco em seu objetivo de garantir sua segurança e chegada à salvo no porto desejado, de modo semelhante àquele que está à frente de uma cidade em sua condução e garantia de bom funcionamento: “o objeto do governo, aquilo sobre o que recai o ato de governar, não são os indivíduos. O capitão ou o piloto do navio não governa os marujos, governa o navio. É da mesma maneira que o rei governa a cidade, mas não os homens da cidade”. (FOUCAULT, 2008b, p.165)

No contexto grego os homens são governados de forma indireta, isto é, são governados somente enquanto compõem e fazem parte da cidade, parte de um território. Para Foucault, o tipo de governo que tem os homens como seu objeto principal é de outra origem, e deve ser buscado primeiramente em um Oriente pré-cristão, sobretudo, entre os hebreus e na constituição de um poder de tipo pastoral, ou seja, um tipo de poder que não tem como metáfora um rei, um governante que se assemelha a um timoneiro que, de maneira primordial, se atém a gerência do barco, da cidade, de um território, mas antes trata-se de um poder de tipo pastoral



que se orienta em direção à condução das ovelhas, onde o rei, aquele que comanda, é entendido enquanto um pastor em relação aos homens. Em segundo lugar, a história desse governo dos homens também ocorrerá em um Oriente cristão. Passaremos rapidamente pelo primeiro período e nos deteremos mais no segundo, onde o problema da confissão se circunscreve.

O pastorado, ou o poder pastoral, repousa fundamentalmente numa relação de tipo rebanho-pastor, que em última análise é uma relação religiosa entre Deus e os homens e na qual Deus é o pastor dos homens, algo totalmente diferente do que se passou no caso grego: “no Antigo Testamento, a relação dos judeus com Deus se traduz pela metáfora do Deus-pastor. Na cidade grega, a relação dos indivíduos com a divindade parece mais a relação existente entre o capitão de um navio e deus passageiros”. (FOUCAULT, 2006a, p.321<sup>24</sup>)

Em algumas culturas, como a egípcia, assíria e babilônica, o rei era referido enquanto pastor dos homens assim como deus, o que permitia traçar relações entre a função do deus e a do rei. O rei era um pastor subalterno, assumia um cargo de confiança do próprio deus para governar seu rebanho. Na cultura hebraica o título de pastor é reservado a Deus, um rei hebreu nunca era referido enquanto pastor (com exceção do rei Davi).

A relação pastoral, em sua forma plena e em sua forma positiva, é portanto, essencialmente, a relação entre Deus e os homens. É um poder de tipo religioso que tem seu princípio, seu fundamento, sua perfeição no poder que Deus exerce sobre seu povo. (FOUCAULT, 2008b, pp.167-168)

Foucault oferece três características gerais que caracterizam o poder do pastor nesse contexto hebraico, em que o tema do pastorado se desenvolveu e se intensificou de forma singular. Primeiro, como já falamos, o poder do pastoral não atua sobre um território, sobre uma cidade, mas sim sobre um rebanho, uma multiplicidade em deslocamento, desterritorializada. “Portanto, em oposição ao poder que se exerce sobre a unidade de um território, o poder pastoral se exerce sobre a multiplicidade em movimento” (FOUCAULT, 2008b, p.169). Em segundo lugar, o poder pastoral é um poder benfazejo, que tem como alvo a salvação do rebanho e não da cidade em sua unidade fictícia, não a conquista de territórios ou riquezas, como é o caso dos gregos, exemplificado pela metáfora do timoneiro.

---

<sup>24</sup> Trata-se do texto *Foucault estuda a razão de Estado*.

Trata-se de uma benevolência constante, pois o pastor provê as necessidades diárias; de uma benevolência individualizada, pois o cuidado com a subsistência é pessoal; por fim, de uma benevolência final, pois trata-se de supor sempre um teleologia no exercício do pastorado, uma condução ao aprisco final. Por último, e o que mais nos interessa, o poder pastoral é um poder individualizante. O pastor dirige todo o rebanho, mas ao mesmo tempo cada um: *omnes et singlatim*, trata-se, como afirma Prado Filho, da junção "totalização + individualização –, uma vez que conduzir o todo implica governar cada um de forma capilar e individualizada" (PRADO FILHO, 2012, p.113). Esta difícil habilidade de cuidar de todos e cada um é certamente um problema que fez parte tanto do desenvolvimento e organização das técnicas de poder do pastorado cristão como das técnicas modernas de poder.

Esse tipo de poder pastoral é totalmente diferente, e Foucault insiste nesse ponto, do tipo de poder político tal qual se configurou na Grécia. Tomemos, portanto, um texto clássico da filosofia política que bem exemplifica essa perspectiva, o *Político* de Platão, onde é desenvolvida, entre outros textos, a relação entre um poder de matriz pastoral e um poder de matriz política, para com isso marcarmos as distâncias, as especificidades, e ao mesmo tempo indicar um exemplo paradigmático da rejeição do tema pastoral pelo poder político como entendido por Platão, atitude significativa da tradição da filosofia política.

O objetivo geral do diálogo em questão é a busca de definir o que seja o homem político definindo-o a partir da ciência, do conhecimento particular que permite bem exercer a ação própria ao político. O diálogo visa por meio do método da divisão chegar à caracterização do que seja a arte diretiva de comandar específica ao magistrado. Vejamos de início o desenvolvimento de uma argumentação que articula o político e o pastor, o político com um pastor. Seguindo o método da divisão próprio do diálogo, temos a primeira divisão: de onde procedem as ordens ou o poder que autoriza aquele que comanda a prescrever as ordens? O rei dá ordens, mas também o chefe dos barcos, o adivinho, o arauto, e no entanto não se trata do mesmo tipo de arte de prescrição entre esses mandantes. Há o gênero de dirigente cujo mando procede dele mesmo e um gênero de dirigentes cujo mando provém de outrem, sendo o daquele tipo o que concerne à função do magistrado.

Confundiremos a arte do rei com a do intérprete, do patrão de barco, do adivinho, do arauto e muitas outras semelhantes, que têm em si, realmente, um poder diretivo? Ou preferes que, prosseguindo a nossa comparação, forjemos, por analogia, um outro nome, pois nenhum existe para designar esse gênero de dirigentes cujo mando deriva deles mesmos? Este característico servirá para a nossa divisão e assim poremos o gênero real na classe autodirigente sem nos preocuparmos com as demais e darmos a elas outro nome qualquer, pois a nossa pesquisa tem por objeto o dirigente e não o oposto do dirigente. (PLATÃO, Político, 260e)

Segunda divisão: as ordens dadas pelo próprio dirigente e não por outrem podem ser dirigidas a seres inanimados, como o arquiteto ou marceneiro, que fazem valer suas ordens e vontades sobre a pedra ou a madeira, ou a seres animados, como faz o político que comanda seres vivos. Terceira divisão: a arte de comandar sendo aquela que se refere a seres vivos pode se direcionar a seres vivos singulares ou à coletividade, ou seja, a seres vivos em rebanho. O político comandará evidentemente seres que vivem em rebanho, não individualidades.

Não consideremos o político como criador de indivíduos, tal como o lavrador que cuida do seu boi ou do tratador que cuida de seu cavalo, mas sim como o criador de todos os cavalos ou de todos os bois. (PLATÃO, Político, 261d)

Por fim, pode-se comandar a todos os animais ou a essa espécie específica de seres vivos que são os seres humanos. O político é aquele que deve comandar seres humanos em sua coletividade. Michel Foucault leu nesse percurso a caracterização do homem político enquanto o pastor dos homens: “ora, o que é dar ordens a um rebanho de seres vivos, animais ou homens? É evidentemente ser seu pastor. (...) é o pastor desse rebanho de seres vivos que a população de uma cidade constituiu” (FOUCAULT, 2008b, p.189). Como bem ressalta o filósofo francês, até o ponto em que paramos no diálogo temos somente a caracterização de um lugar comum do pensamento político grego, um lugar familiar, bem conhecido, mas é preciso se afastar dele. O problema é portanto escapar a esse tema familiar do político enquanto pastor dos homens, e isto se dá em quatro etapas.

Primeiramente, para Platão, no desenvolvimento desse tema familiar, como posto acima, há mal uso do método da divisão. É má divisão colocar todos os animais de um lado e os homens de outro, pois o método exige divisões plenas,

metades equivalente. Se o magistrado é aquele que zela pelo rebanho cabe distinguir de maneira correta os animais: selvagens ou domésticos, aquáticos ou terrestres, voláteis ou pedestres, com chifre ou sem chifre e assim uma infinidade de subdivisões a perder-se de vista. A tese visa apontar a improdutividade da assimilação entre o pastor e o magistrado, na medida que o pastor é uma peça fixa, um invariante que se aplica, que exerce seu poder às inúmeras variações possíveis da categoria animais e, logo, nada contribui para o problema mais importante, qual seja, a demarcação da especificidade da arte de prescrever.

Em segundo lugar, Platão faz variar a figura invariante dessa equação, o pastor. Este é aquele que garante a alimentação, a saúde, o amparo às ovelhas mais novas e a boa reprodução destas. Sabe-se também que pastor é somente um, isto é, para um rebanho um único pastor. Tem-se portanto, ligada à figura do pastor, uma infinidade de funções. Aplicando a metáfora do pastor ao político, pode-se dizer que de igual modo em uma cidade tem-se um único magistrado, um único rei. Entretanto, suas inúmeras funções não podem ser acumuladas por um único indivíduo: há o padeiro que alimenta, o médico que cuida da saúde, o arquiteto que providencia a morada, o guarda que protege, logo, rivais do rei no que tange à função de pastorear o rebanho dos homens, e em consequência a todos estes cabe o direito da reivindicação do cargo de pastor, de rei.

A fácil relação entre pastor e rebanho é colocada em xeque pelo diálogo platônico: primeiro, porque a ideia de um único pastor é modulada quando tal metáfora é aplicada ao contexto político, multiplicam-se os pastores dentro da polis; em segundo lugar, a ideia de um único rebanho também é modulada, pois tão inúmera é a possibilidade de rebanhos quanto as possibilidades de subdivisões dos animais. “Temos portanto, de um lado, a série de todas as divisões possíveis das espécies animais, de outro lado, a tipologia de todas as atividades possíveis que, na cidade, podem ser relacionadas à atividade do pastor. O político desapareceu”. (FOUCAULT, 2008b, p.191)

Em terceiro lugar, na hipótese insatisfatória do homem político enquanto pastor dos homens, Platão recorre a um mito a fim de positivamente reiniciar a procura da essência do político. Em tal mito a constituição da terra é demonstrada em duas diferentes configurações: sob o império de Cronos e sob o império de Zeus. Resumidamente, em ambos os casos tem-se a ideia de que a terra gira em torno de si mesma, entretanto, sob o império de Cronos ela gira em seu sentido

correto, natural, no sentido da felicidade, e no segundo caso, em seu sentido inverso, aquele no qual se encontram os tempos difíceis.

No tempo sob a tutela de Cronos, os rebanhos de animais eram pastoreados por deuses:

os próprios animais então se dividiam em gêneros e rebanhos sob o bordão de gênios divinos e cada um deles provia, plenamente, todas as necessidades de suas ovelhas não havendo feras selvagens, nem acontecendo que uns devorassem a outros, nem guerras, sem desentendimentos. (PLATÃO, Político, 271d)

Segundo o filósofo grego, havia o pastoreio local de cada espécie de rebanho por um deus, “pois todas as partes do mundo estavam distribuídas entre os deuses encarregados de governá-las” (PLATÃO, Político, 271d). Dentre os rebanhos de animais constavam também o rebanho dos homens que, obviamente, também possuíam seu gênio-pastor, o próprio Deus: “a divindade em pessoa é o pastor do rebanho humano no período da humanidade que não pertence à atual constituição do mundo” (FOUCAULT, 2008b, p.192). O que interessa sobretudo a Foucault é marcar nesse mito o surgimento da política. Esta é inútil quando a terra gira em seu sentido correto, pois então os homens são governados pelos próprios deuses. A política surge no segundo momento, quando os deuses abandonam parcialmente a terra e logo impõe-se a necessidade dos próprios homens governarem e governarem-se. Entretanto, o governo que os homens exerciam sobre o próprio rebanho do qual fazem parte não é da mesma ordem do governo dos pastores divinos, dos deuses, na medida que nenhum governante humano está acima dos outros homens, como é o caso dos deuses.

Os deuses se retiram e os homens são obrigados a se dirigir uns aos outros, isto é, necessitam de política e de homens políticos. Mas, e aqui também o texto de Platão é muito claro, esses homens que agora se encarregam dos outros homens não estão acima do rebanho, como os deuses podiam estar acima da humanidade. Fazem parte dos homens, logo não se pode considerá-los pastores. (FOUCAULT, 2008b, p. 193)

Em quarto lugar, cumpre observar que nesse segundo momento do mundo, que é o atual onde os deuses se foram e cabe aos homens comandar, Platão substitui a metáfora ou paradigma do pastoreio pelo da tecelagem, a fim de avançar rumo à especificidade do ser político e da arte de comandar, posto que aquele é resguardado ao tipo de atuação próprio aos deuses.

Através do modelo da tecelagem, da concepção do político como tecelão, Platão se propõe a fornecer um “esquema analítico das próprias operações que se desenrolam no interior da cidade, no que concerne ao fato de comandar os homens” (FOUCAULT, 2008b, p.193). A unidade invariável do pastor só pode ser entendida, se seguimos bem o diálogo platônico, se remetida ao tempos de Cronos, ou aceitando-se a multiplicidade de rivais ao cargo. Em oposição a esse modelo de político que se ocupa globalmente de todas as necessidades da cidade como um pastor cuida de um rebanho, o modelo da tecelagem permite que se ache lugar para as diferentes modalidades de ação política.

É impossível o exercício da arte da tecelagem sem que a lã seja tosquiada, sem o fio trançado, sem o auxílio do cardador.

Eis, pois, a parte da tecedura que nos interessava, perfeitamente compreensível daqui por diante. Quando a operação de reunião, que é a parte do trabalho da lã, entrelaçou a urdidura e a trama, de maneira a formar um tecido, damos, ao conjunto do tecido, o nome de vestimenta de lã, e, à arte que o produz, o nome de tecedura. (PLATÃO, Político, 283a)

Logo, assim como a arte do tecelão pressupõe uma série de outras artes que a tornam possível, assim o político vai ter como condição uma série de artes adjuvantes. Aqueles que na metáfora do pastor apareciam como rivais do rei, na metáfora da tecelagem modularam-se em possibilitadores mesmos da ação propriamente política, qual seja, trançar os fios da realidade política.

O que vai ser então a atividade política propriamente dita, a essência do político, o homem político ou a ação do homem político? Vai ser ligar, como o tecelão liga a urdidura e a trama. O homem político liga entre si os elementos, os bons elementos que foram formados pela educação, vai ligar as virtudes, as diferentes formas de virtude que são distintas uma das outras e, às vezes, até opostas umas às outras, vai tecer e ligar entre si os temperamentos opostos, por exemplo os homens fogosos e os homens moderados, e vai tecê-los com a lançadeira de uma opinião comum que os homens compartilham. (FOUCAULT, 2008b, p.194)

A arte do rei, do político, portanto, não é mesma da arte do pastor. O rei é um tecelão que tem como meta trançar os fios das existências formando o tecido no qual a população de um Estado está embrenhada e pode caminhar para a felicidade.

Eis, pois, terminado em perfeito tecido o estofo que a ação política urdiu quando, tomando os caracteres humanos de energia e moderação, a arte real congrega e une suas duas vidas pela concórdia e amizade, realizando, assim, o mais magnífico e excelente de todos os tecidos. Abrange, em cada cidade, todo o povo, escravos ou homens livres, estreita-os todos na sua trama e governa e dirige, assegurando à cidade, sem falta ou desfalecimento, toda a felicidade de que pode desfrutar. (PLATÃO, Político, 311b-311c)

Para Foucault, o diálogo platônico não tem por fim a desqualificação em absoluto do tema do pastorado no contexto grego, mas antes separá-lo fortemente do tema propriamente político, explicitar que “a arte real de prescrever não pode ser definida a partir do pastorado” (FOUCAULT, 2008b, p.195). Na perspectiva platônica, o pastorado se relaciona a atividades menores e subordinadas à ordem política. Se há pastores, são eles os médicos, os pedagogos, os ginastas, são aqueles que tratam com cada indivíduo o que eles devem fazer, como cuidar-se, como proceder, o que definitivamente não é o papel do homem político, do rei-tecelão. Houve pontos de apoio na cultura grega que permitiram ao poder pastoral se difundir, mas, segundo Foucault, eles deveriam ser procurados não no âmbito da grande política mas nos círculos mais restritos, nas micro-relações:

seria certamente necessário olhar para o lado das pequenas comunidades, dos grupos restritos com as formas específicas de socialidade a eles vinculadas, como as comunidades filosóficas ou religiosas, os pitagóricos, por exemplo, as comunidades pedagógicas, as escolas de ginástica; talvez também(...) em certas formas de direção de consciência. (FOUCAULT, 2008b, pp.195-196)

### **2.3 O Pastorado cristão: identificação analítica, sujeição e subjetivação**

O pastorado enquanto técnica específica do poder sobre os homens, enquanto modelo e matriz de procedimentos de governo, se inicia e adentra de fato o Ocidente por meio do cristianismo. Na perspectiva de Foucault, a despeito do termo cristianismo abranger diversas realidades, ele pode ser definido, de maneira geral, a partir de sua principal novidade, isto é, a partir daquilo que somente o desenvolvimento dele trouxe ao Ocidente: o cristianismo é um processo que transformou uma comunidade religiosa, uma religião, em uma Igreja, ou seja, em “uma instituição que aspira o governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los à vida eterna no outro mundo, e isso na escala não apenas de um grupo

definido, não apenas de uma cidade ou Estado, mas de toda a humanidade” (FOUCAULT, 2008b, p.196). É nesse encaixe, totalmente vinculado ao desenvolvimento dessa religião como Igreja, que se desenvolveu o poder pastoral, o qual não deixou de se expandir e de se aperfeiçoar durante mais de quinze séculos, isto é, desde os séculos II e III depois de Cristo passando pelo século XVIII e mesmo extrapolando-o: “o poder pastoral em sua tipologia, em sua organização, em seu modo de funcionamento(...) é sem dúvida algo de que ainda não nos libertamos”. (FOUCAULT, 2008b, p.197)

Há, portanto, uma clara tomada de posição metodológica que visa abordar o cristianismo e suas tecnologias via sua institucionalização, via sua força política, ao mesmo tempo nos revela a recusa de uma posição que buscasse a gênese ou a essência do cristianismo. Para Senellart,

(...) recusar a questão da origem não é somente reduzir o cristianismo à sua pura dimensão histórica, evacuando dele qualquer horizonte de transcendência, já que essa história, qualquer que seja a interpretação que demos a ela, começa com Jesus; é escolher analisá-la do ponto de vista da instituição ou, mais exatamente do processo de institucionalização (...). (SENELLART, 2012, pp.85-86)

Entre o pastorado hebraico, que vimos anteriormente, e o pastorado cristão, certamente não houve uma simples transposição, antes deslocamentos, alargamentos, aprofundamentos. No caso hebraico o pastorado era apenas uma das possíveis maneiras de conceber a relação entre Deus e os homens. No cristianismo o tema do pastor ganha autonomia, se torna a relação fundamental, ela abarca todas as outras possíveis relações entre Deus e os homens. Vê-se também que entre o povo hebraico não havia uma instituição pastoral em sentido forte, ninguém era pastor sobre alguém, mesmo o rei hebreu não era pastor, somente Deus era pastor. No cristianismo a relação pastor-rebanho é global por força de sua institucionalização e sua autonomização numa forma de poder, num “pastorado que tem suas leis, as suas regras, as suas técnicas, os seus procedimentos” (FOUCAULT, 2008b, p.201). O pastorado também deixa de ser uma macro-bipolaridade entre Deus e seu povo e se redimensiona de alto abaixo na hierarquia da Igreja. Obviamente, Cristo é o pastor por excelência, mas suas funções são delegadas aos dirigentes em todo o corpo eclesástico. Cristo é pastor, os apóstolos também o são, assim como os padres e os abades.



Pode-se dizer que toda a organização da igreja, de Cristo aos abades e aos bispos, é uma organização que se apresenta como pastoral. E os poderes que a Igreja detém são dados, que dizer, ao mesmo tempo organizados e justificados como poder do pastor em relação ao rebanho. (FOUCAULT, 2008b, p.203).

Nessa lógica o poder sacramental tem função fundamental: o batismo é o processo de inserção das ovelhas ao rebanho; a comunhão alimenta espiritualmente as ovelhas; a penitência é o poder de reintegração ao rebanho. Em suma, “o poder religioso é (...) o poder pastoral” (FOUCAULT, 2008b, p.203), e é ao mesmo tempo um poder globalizante – institucionalizado, autônomo – e específico.

O poder pastoral que se desenvolveu por dentro do cristianismo manteve-se sempre distinto do poder político. Com isso Foucault não quer afirmar que o poder pastoral tenha como alvo somente a alma em contraposição ao corpo, mas sim que a condução das almas implica em uma condução da vida inteira em todos seus aspectos e também em sua coletividade.

O poder pastoral – e é essa uma das suas características fundamentais (...) e um dos seus paradoxos – só se encarrega da alma dos indivíduos na medida em que essa condução das almas também implica uma intervenção, e uma intervenção permanente na condução cotidiana, na gestão das vidas, mas também nos bens, nas riquezas, nas coisas. Ele diz respeito não apenas aos indivíduos, mas também à coletividade (...). (FOUCAULT, 2008b, p.204)

O poder pastoral é, portanto, um poder que tem como alvo a salvação no além, mas que tem sua ação calcada no mundo. Trata-se de um poder terreno, entretanto, não político. Foucault também se esforça em marcar esta distinção entre o poder político e o poder pastoral não para negar suas relações, seus entrecruzamentos, apoios, e conflitos, mas para salientar a especificidade tanto do poder pastoral quanto da enigmática e complexa relação deste com poder político.

A fim de conceituar o que seja o pastorado cristão Foucault procurou demarcar a especificidade do poder pastoral por meio de três temas gerais – a salvação, a lei e a verdade –, de maneira a explicitar e aprofundar seus deslocamentos, reformulações e distanciamentos em relação principalmente ao contexto grego.

O que de forma geral compõe o tema da salvação é o objetivo geral de guiar, promover o avanço e o acesso dos indivíduos à salvação, seja de suas almas, seja da cidade, seja de um povo. O que sem dúvida não revela a especificidade do

tema em nenhum contexto específico. Tanto entre os gregos e o problema da salvação cidade, como entre os hebreus e o problema da salvação do rebanho, há um aspecto comum que é certa reciprocidade global e moral, uma noção de comunidade de destino envolvendo o povo, a cidade, as ovelhas e seus guias, governantes ou dirigentes. Em tal perspectiva, por um lado, a desgraça de uma cidade é culpa e responsabilidade daquele que a dirige. Por outro lado, a existência de um mau rei é a punição do destino ou de um deus à injustiça e ingratidão. Em suma, se a cidade ou o rebanho é perdido por inaptidão de seus dirigentes, estes estariam juntamente perdidos, ou, inversamente, juntamente salvos, constituindo-se um destino comum.

No caso do pastorado cristão havia também reciprocidade, mas esta é bem mais complexa. Ao invés de uma relação global entre a cidade e o rei, entre as ovelhas e o pastor, o pastorado cristão, na perspectiva de Foucault, instaura uma relação não global, mas antes uma relação distributiva que é integral e paradoxal. Ao dizer que a relação em voga no pastorado cristão é integral quer ele evidenciar que o objetivo do pastor não é somente a salvação das ovelhas em um sentido coletivo, global, mas também individual, particular. O pastor deve prover e promover a salvação de todos e de cada um. “Nenhuma ovelha é indiferente. Nem uma só deve escapar desse movimento, dessa operação de direção e de condução que leva à salvação. (...) todos, quer dizer salvar a todos, quer dizer salvar o todo e cada um” (FOUCAULT, 2008b, pp.223-224). Essa mesma integralidade carrega um paradoxo na medida em que é de se supor que para um pastor salvar a todas as ovelhas de um rebanho, é por vezes necessário sacrificar, abandonar, expulsar algumas do rebanho, para que não contaminem ou comprometam as demais. O paradoxo aparece quando a salvação de cada ovelha é a tal ponto inegociável que se necessário for o pastor deve abandonar a todo o rebanho a fim de salvar a uma única. Vale ressaltar que essa problemática não é meramente teórica ou metafórica, mas se apresentou enquanto um problema real de saber o que fazer em relação aos que haviam renegado a Igreja, se era preciso esforçar-se em trazê-lo de volta ao rebanho ou mantê-los distantes e salvaguardar a maioria.

Somado a essa relação distributiva integral e paradoxal que marca o tipo de condução a propósito da salvação em jogo no poder pastoral cristão, Foucault aponta ainda quatro princípios inseridos pelo cristianismo, segundo ele,

absolutamente específicos e que de modo algum se encontravam presentes anteriormente.

1. Princípio de responsabilidade analítica. O pastor cristão deveria prestar contas a Deus de suas ovelhas no fim de sua vida, tendo em conta mais que uma responsabilidade numérica e individual, ou seja, atuante no nível da contagem das ovelhas e da averiguação de quantas se perderam ou se salvaram. A responsabilidade analítica exige do pastor “prestar contas de todos os atos de cada uma das suas ovelhas, de tudo o que puder ter acontecido a cada uma delas, de tudo de bom e de mau que elas possam ter feito em cada momento” (FOUCAULT, 2008b, p.225), uma responsabilidade no nível qualitativo e factual.

2. Princípio de transferência exaustiva e instantânea. Além de prestar contas a Deus de suas ovelhas no dia do juízo final, a ele serão comutados todos os méritos e deméritos, as faltas e as vitórias. Transferência, das ovelhas ao pastor, de todas seus feitos com o objetivo de fazer com que o pastor trate a salvação de outrem como sua própria.

3. Princípio da inversão do sacrifício. Se a salvação do pastor está ligada globalmente à salvação do seu rebanho, isto deve ser entendido até às últimas consequências. O pastor deve estar disposto a morrer por suas ovelhas, por cuidado delas e por amor a elas deve tomá-las sob seu jugo, e isso em uma perspectiva tanto temporal quanto espiritual. Concretamente, esse problema se mostrara sobretudo na prática de direção de consciência, em que a exposição exaustiva ao pecado do dirigido colocará em risco a alma daquele que o dirige. Trataremos desse assunto logo mais.

4. Princípio da correspondência alternada. A salvação tanto do rebanho quanto do pastor, que vimos anteriormente estar interligadas, vinculam-se a uma relação entre os méritos e deméritos de ambos. O mérito do pastor é diretamente proporcional aos deméritos de sua ovelhas. Quanto mais desviada a ovelha, melhor, mais apto e aprovado o pastor que a conduz a salvação e mais próximo de sua própria salvação. Por outro lado, os deméritos do pastor não devem ser omitidos e disfarçados, antes, devem funcionar como pontos de empatia, de identificação e edificação para os dirigidos. É de bom tom que se admita seus erros, se humilhe e peça perdão publicamente. Logo, “assim como de um lado as fraquezas das ovelhas fazem o mérito e asseguram a salvação do pastor, inversamente as faltas ou as fraquezas do pastor são um elemento da edificação das ovelhas e do

movimento, do processo pelo qual ele as conduz para a salvação” (FOUCAULT, 2008b, p.226). Desse modo, assim como os deméritos do pastor contribuem para a salvação das ovelhas, as fraquezas das ovelhas contribuem para a salvação do pastor.

Em suma, com tais pontos Foucault quer deslocar o tema geral da salvação centrado em uma comunidade de destino, no plano de uma reciprocidade geral, maciça, que envolve tanto o pastorado hebraico como em certa medida o tipo de exercício político grego, em direção à tecnologia inovadora do pastorado cristão, calcada em uma sutil economia dos méritos e deméritos. O pastor cristão age dentro dessa sutil economia que “supõe uma análise em elementos pontuais, mecanismos de transferência, procedimentos de inversão, ações de apoio entre elementos contrários, em suma, toda uma economia detalhada dos méritos e deméritos, entre os quais, por fim, Deus decidirá” (FOUCAULT, 2008b, p.228-229). De fato o pastor cristão tem uma função importante na condução da salvação de suas ovelhas, mas como a citação precedente já apontou, a salvação definitiva sempre escapará das mãos do pastor, na medida que ele nunca de fato a opera, mas somente a administra, a orienta, pois em última instância a salvação cabe a Deus, o que não deve comprometer sua autoridade em relação às ovelhas. Para Chevallier, *“qui signifie que nulle volonté propre du supérieur ne doit guider l'exercice de son autorité, mais seulement sa propre soumission à ce qui le dépasse: un supérieur plus élevé, mais surtout, ultimement, Dieu et le salut d'autrui”* (CHEVALLIER, 2011, p.143). O que certamente matiza o papel mais coercitivo do pastor retratado em 1975, *Os anormais*.

A problemática da lei, na qual o pastorado também está envolvido, esteve diretamente ligada ao problema anterior da salvação. Para que o rebanho, para que o povo fosse salvo e alcançasse a salvação, era exigida a submissão à vontade daquele que é seu pastor supremo, o próprio Deus. Segundo Foucault o cristianismo não é uma religião da lei, mas da vontade ou das vontades de Deus. É de se deduzir com isso que o pastor, seu papel, não é ser o homem da lei, daquele que dita a lei, de maneira que a relação entre o pastor e o rebanho não se dá no nível jurídico, mas no da pura obediência. Segundo Foucault, entres os gregos não existia a esfera da obediência, pois o cidadão grego só se deixava governar a partir de formas que não eram exatamente da mesma ordem da obediência, já que se tratava da lei e da retórica. A esfera das leis se refere ao “respeito às decisões da

assembleia, respeito às sentenças dos magistrados, enfim, respeito às ordens que se dirigem, ou a todos da mesma maneira, ou a alguém em particular, mas em nome de todos” (FOUCAULT, 2008b, p.230). Tem-se também entre os gregos a esfera da persuasão, da retórica, isto é, do “conjunto de procedimentos pelos quais os homens se deixam levar, persuadir, seduzir por outra pessoa” (FOUCAULT, 2008b, p.230), como é o caso dos diálogos filosóficos ou do que se passava na relação entre o médico e o paciente, entre o orador e a assembléia.

O pastorado organizou algo totalmente diferente disto, uma instância de obediência pura. Como dissemos o cristianismo não é uma religião da lei, ou seja, da proposição que se aplica de forma homogênea e unitária a todos de igual modo; antes, ele é uma religião da vontades de Deus e, nessa medida, o pastor nem é o homem da lei nem seu representante. A ação pastoral é conjuntural, individual, de modo que não se trate a todos da mesma maneira. A figura do pastor se distancia assim da imagem de um juiz e se aproxima da imagem de um médico no trato de suas ovelhas, daquele que trata individualmente levando em conta o contexto e os procedimentos eficazes a cada caso. Sem dúvida, o cristianismo também existe no nível da lei, já que o pastor deve fazer conhecer as vontades gerais de Deus para toda a humanidade, as decisões da igreja a que todos devem se submeter, mas não é essa a forma fundamental do modo de ação do pastor cristão, que é sobretudo uma forma individual: o poder pastoral é um poder de tipo individualizante. Tema que de certa forma já estava presente no pastorado hebraico, pois apesar deste ser uma religião da lei, a ação do pastor também devia ser individual. No entanto, há no tema do pastorado um elemento que se faz unicamente presente no caso cristão, a saber, uma relação de dependência integral.

Essa dependência se caracteriza, primeiramente, por uma relação de submissão não à lei ou a princípios, como vimos, mas a um outro, na medida que a relação diretor-dirigido é uma condição fundamental do princípio de obediência cristã. Temos aí a ideia central de que obedecer, para um cristão, “não é obedecer em função de um elemento racional qualquer, é pôr-se inteiramente na dependência de alguém por ser alguém” (FOUCAULT, 2008b, p.232). O exemplo concreto e no qual esse processo é totalmente institucionalizado é no cotidiano da vida monástica, onde desde o primeiro passo para dentro do monastério se é colocado sob a direção e responsabilidade de um outro mais experiente (estado de submissão que, na verdade, perdurará para sempre). Este assunto será longamente retomado e

desenvolvido por Foucault em *Du gouvernement des vivants* (2012), no contexto da pesquisa da constituição desse sujeito obediente fruto de tecnologias cristãs de poder no âmbito monástico, as quais, por sua vez, sofrerão reapropriações ao longo da história do Ocidente, encontrando-se aqui, de todo modo, as linhas gerais do problema da obediência cristã. Esta é ponto essencial e inegociável na formação daquele que adentra a vida monástica, a tal ponto que o critério para se designar o que seja um bom noviço está totalmente vinculado à capacidade de obedecer a seu diretor, a ponto de considerar uma falta toda e qualquer ação que não lhe tenha sido ordenada por seus superiores. Tratava-se de uma relação de completa e absoluta de submissão, independentemente de todas as dificuldades e absurdos que determinada ordem pudesse implicar para aquele que devia obedecer: ainda que certa ordem lhe parecesse ingrata, dura, ou mesmo que ela rompesse com as leis mais naturais, como a preservação da própria vida, ainda assim a ordem devia ser acatada e cumprida. Em suma, estabelece-se aí uma relação de servidão geral.

A obediência cristã, a obediência da ovelha a seu pastor é portanto uma obediência integral de um indivíduo a um indivíduo. Aliás, aquele que obedece, aquele que é submetido à ordem, é chamado de *subditus*, literalmente, aquele que é destino, dado a outro e que se encontra inteiramente à disposição e sob a vontade deste. (FOUCAULT, 2008b, p.234)

Em segundo lugar, a dependência integral que caracteriza a relação que está em jogo no pastorado cristão não é finalizada. Tal qualidade está em contraste com a atitude dos gregos, que quando confiavam-se a outros (como quando alguém se entregava a um médico, filósofo, um professor de ginástica) o faziam sempre a fim de alcançar algum resultado específico, seja um conhecimento, um ofício ou certa habilidade, e assim, submetiam-se apenas durante certo tempo.

Sempre há portanto, na obediência grega, ou em todo caso no fato de que o grego se submete, num momento dado, à vontade ou às ordens de alguém, há um objeto, a saúde, a virtude, a verdade, e uma finalidade, isto é, virá o momento em que essa relação de obediência será suspensa e até invertida. Afinal de contas, quando alguém se submete a um professor de filosofia na Grécia é para poder chegar, num momento dado, a ser senhor de si, isto é, a inverter essa relação de obediência e a se tornar seu próprio senhor. (FOUCAULT, 2008b, p.234)

A situação era bem diferente no caso cristão. A obediência cristã é sem finalidade, sem data de término, não se trata de um momento intermediário para a

aquisição de uma coisa ou outra. A obediência cristã tem como objetivo e alvo ela mesma: “obedece-se para ser obediente, para alcançar um estado de obediência” (FOUCAULT, 2008b, p.234). Esse estado de obediência é de maneira geral a virtude da humildade.

Ser humilde, no fundo, é principalmente saber que toda vontade própria é uma vontade ruim. Se, portanto, a obediência tem um fim, esse fim é um estado de obediência definido pela renúncia, a renúncia definitiva a toda vontade própria. A finalidade da obediência é mortificar sua vontade, é fazer que sua vontade como vontade própria morra, isto é, que não haja outra vontade senão a de não ter vontade.(FOUCAULT, 2008b, p.235)

Tal problema pode ser abordado também pela distinção entre gregos e cristãos no que toca à noção de *apátheia*. Quando um grego se submetia à obediência temporária, ao ser dirigido por um filósofo, por exemplo, era para chegar a um estado de *apátheia*, ou seja, de ausência de *páthe*, que significa precisamente ausência de paixões, isto é, eliminar de si mesmo toda passividade, todos os movimentos e forças que implicavam o não domínio de si mesmo, de modo que a *apatheia* era a garantia do controle de si. No entanto, quando essa noção é reapropriada pelo cristianismo, um deslocamento acontece: retirar de si tudo que é *páthe* ou alcançar o estado de *apátheia* passou a significar no cristianismo renunciar a toda vontade própria, a toda vontade singular do próprio sujeito. Estatuto que deve ser alcançado, ou para sempre perseguido, por meio do exercício pleno da obediência: o *páthe* que deve ser conjurado por meio das práticas da obediência não era a paixão, era antes a vontade, uma vontade orientada para si mesma, e a ausência de paixão, a *apátheia*, viria a ser a vontade que renuncia a si mesma e que não pára de renunciar a si mesma.

Por fim, como última característica dessa obediência cristã, Foucault ressalta que aquele que comanda só o faz porque também é ordenado a isso. A prova qualificadora do bom pastor era não querer comandar, mas em resposta ao princípio de negar sua própria vontade e em obediência, ele então o fazia.

Notemos que a posição do pastor, em comparação ao descrito em 1975 – *Os anormais*, é levemente resignificada. Se em *Os anormais* o papel do pastor era de uma autoridade puramente policiadora, de domínio e quase coerção, em *Segurança território população*, o próprio pastor e seu papel de autoridade são submetidos à lógica da obediência. Chevallier comenta,

*en 1975, Foucault ne dit mot de ces bornes qui révèlent, non pas un contre-pouvoir, mais un autre fonctionnement, plus subtil, du pouvoir: le pouvoir de bienveillance est un pouvoir qui généralise l'obéissance au point de s'y soumettre lui-même. Il l'exige pour lui-même, car il reconnaît à son objet une fin dont il ne peut se prétendre absolument le maître. Le pouvoir pastoral peut en effet collaborer au salut mais ne peut l'assurer, puisqu'il n'appartient qu'à Dieu. Il opère ainsi sur fond d'incertitude. (CHEVALLIER, 2011, pp.143-144)*

Em suma, “temos uma espécie de campo generalizado da obediência que é característico do espaço em que vão se desenvolver as relações pastorais” (FOUCAULT, 2008b, p.237). Ainda que de forma muito rápida em *Segurança, território população*, de modo que o assunto será mais longamente trabalhado no curso *Do governo dos vivos* (2010a) –, Foucault chega à conclusão de que o cristianismo se estrutura como um campo generalizado de obediência que se caracteriza pela relação de servidão-serviço. Este é o campo em que a ovelha deve se relacionar com o pastor por meio de uma servidão integral e na qual o pastor está sempre a seu serviço, à sua disposição, configurando-se um modo de individualização que passa definitivamente por uma destruição de si, por uma negação do que é individual, por uma desconstrução do eu. Nas palavras de Foucault, “temos aqui, no poder pastoral, um modo de individualização que não apenas não passa pela afirmação do eu, mas ao contrário implica sua destruição”. (FOUCAULT, 2008b, p.237)

O terceiro e último ponto nessa caracterização da especificidade do poder pastoral é o problema da verdade. Na perspectiva de uma religião da escritura, como é o caso do cristianismo, só é possível chegar-se à salvação e submeter-se à vontade de Deus na condição de se aceitar e professar certa verdade. De maneira geral, o problema da verdade na prática do pastorado e na prática de direção entre gregos e cristãos deu-se de forma similar. A tarefa principal do pastorado era o ensino, um ensino que se dava através da vida, sendo a boa lição o exemplo que se mostrava na própria existência do pastor, de quem não se esperava um ensino global mas um ensino individualizado, que se dava na relação pessoal.

O pastorado cristão, mais especificamente, se caracterizou por duas coisas. Primeiro, o ensino devia se dar por meio de uma direção de conduta cotidiana a fim de que fosse gerada uma modulação cotidiana na conduta, e isto não somente por meio de princípios gerais ou mesmo do exemplo, mas pelo exercício por parte do



pastor de “uma observação, uma vigilância, uma direção exercida a cada instante e da maneira menos descontínua possível, sobre a conduta integral, total, das ovelhas” (FOUCAULT, 2008b, pp.238-239). Logo, um ensino integral que implica uma vigilância exaustiva do pastor sobre suas ovelhas. Segundo, além do ensino cotidiano da verdade aliado a um olhar exaustivo do pastor, ele deveria dirigir a consciência das ovelhas, prática que não é certamente uma invenção cristã. Porém, na antiguidade grega a direção de consciência era antes de tudo voluntária, o indivíduo que assim o desejasse procurava um sofista ou filósofo e solicitava-o ou mesmo pagava-o para obter tal direção. Além disso a direção era pontual, circunstancial, alguém deixava-se dirigir por um motivo específico, deixava-se dirigir em algum aspecto da vida, mas nunca a vida inteira e a respeito de tudo. Ainda no âmbito grego, associado à direção de consciência, havia o exame de consciência, no qual exigia-se do dirigido a prática do exame a fim de que se passasse a existência, na verdade, parte dela, em discurso, a fim de que fosse possível avaliá-la, medir os progressos e retrocessos da direção, para enfim reaver ou obter o controle de si.

(...)Esse exame de consciência, que se inscrevia portanto no interior da prática da direção de consciência, tinha essencialmente um objetivo. Era precisamente que a pessoa que se examinava pudesse assumir o controle de si mesma, tornar-se senhora de si, sabendo exatamente o que tinha feito e em que ponto estava seu progresso. Era portanto uma condição do controle de si. (FOUCAULT, 2008b, p.240)

No contexto cristão, porém, tanto a direção de consciência quanto a prática do exame de consciência foram postos em prática de forma diferentes. Se entre os gregos a direção era sempre voluntária, entre os cristãos a prática aparecia de forma diferente. Entre os monges, por exemplo, a direção era totalmente obrigatória e condição mesma do processo de formação monástica. Se entre os gregos a direção era circunstancial e pontual, no caso cristão essa durava toda a vida e se referia a todos os aspectos da vida. Por último, se entre os gregos o exame de consciência tinha o objeto de assegurar ao dirigido o controle de si, entre os cristãos a prática de colocar a própria vida em discurso serviu para um objetivo contrário, a saber, foi um meio para o fortalecimento da dependência entre diretor e dirigido cada vez maior.

Você só examina a sua consciência para poder ir dizer ao diretor o que você fez, o que você é, o que sentiu, as tentações a que foi

submetido, os maus pensamentos que deixou em si, ou seja, é para melhor marcar, para ancorar melhor ainda a relação de dependência ao outro que se faz o exame de consciência. (FOUCAULT, 2008b, p.241)

O exame de consciência, a verbalização de atos e desejos a um outro, ou seja, a confissão, na pastoral cristã, é um instrumento de controle através da extração e produção de verdade de si mesmo.

O pastorado cristão inova absolutamente ao implantar uma estrutura, uma técnica, ao mesmo tempo de poder, de investigação, de exame de si e dos outros pela qual certa verdade, verdade secreta, verdade da interioridade, verdade da alma oculta, vai ser o elemento pelo qual se exercerá o poder do pastor, pelo qual se exercerá a obediência, será assegurada a relação de obediência integral, e através do que passará justamente a economia dos méritos e deméritos. (FOUCAULT, 2008b, p.242)

\*

Em suma, a constituição do indivíduo assegurada pelo exercício do poder pastoral, segundo Foucault, vai ser definida de três maneiras: a) o pastorado cristão vai introduzir no interior do problema geral da salvação, que se caracterizou por um tipo de relação de condução global do pastor para com as ovelhas, uma complexa tecnologia de circulação, transferência e inversão dos méritos e deméritos: trata-se de uma identificação analítica, não de uma individualização por estatuto, visto que a ela se chega por meio de “um jogo de decomposição que define a cada instante o equilíbrio, o jogo e a circulação dos méritos e deméritos” (FOUCAULT, 2008b, p.242-243); b) em relação à lei, o pastorado, mais que instaurá-la enquanto prescrição geral de conduta e observar a garantia de seu cumprimento, instaurou uma instância de obediência pura: individual, exaustiva, total e permanente, a individualização não será realizada por um lugar hierárquico ou por uma afirmação e domínio de si, mas antes, por uma rede de relações de dependência e obediência, por uma renúncia total, por uma abolição do eu. Ou seja, temos um processo de individualização por sujeição; c) a respeito da verdade, para além da função didática de transmissão de um conjunto de verdades, teremos uma individualização por subjetivação que será forjada através da produção de verdades ocultas e interiores. Logo, identificação analítica, sujeição e subjetivação, eis aí três procedimentos de

individualização, de constituição do sujeito cristão, utilizados e forjados pelo pastorado cristão e suas instituições<sup>25</sup>.

Neste último ponto, o da da subjetivação por meio de uma objetivação da verdade, o que está em jogo, sem dúvida, é toda a problemática da confissão já anunciada e desenvolvida nos anos precedentes, a temática da colocação de si em discurso, da verbalização dos desejos, pensamentos, da interioridade, constituintes tanto da tecnologia da confissão quanto inerente às práticas de direção de consciência cristã. Ponto crucial e mesmo fundamental na dinâmica do exercício do poder pastoral, na medida que essa vinculação mais profunda entre pastor e ovelha em torno da verdade, presente sobretudo na confissão e na direção de consciência, assegurou a economia dos méritos e deméritos e a instância da obediência integral.

Em conferência na Universidade de Tóquio proferida em abril de 1978, logo após o término do curso no *Segurança, território, população*, intitulada *Sexualidade e poder*, o filósofo francês se propôs a atualizar seus leitores japoneses quanto ao estado em que se encontravam suas pesquisas em relação ao grande projeto de uma história da sexualidade introduzido por *A vontade de saber*, onde o problema da confissão, o problema do poder pastoral enquanto tecnologia de poder, reaparece novamente no cenário da sexualidade.

Em tal conferência, Foucault pretendeu reavaliar o esquema ordinário dividido em quatro períodos sobre o qual a história da sexualidade ocidental havia sido tradicionalmente enquadrada: primeiro, uma antiguidade em que a sexualidade era livre, substituída pela Idade Média e pela vigência do cristianismo, seguido do período que vai do século XVI ao século XIX sob o comando da burguesia, perfazendo um longo período de repressão da sexualidade, que só seria

---

<sup>25</sup> Algumas indicações sobre as reverberações do poder pastoral na atualidade: Cf. PRADO FILHO, 2012, pp.111-119; “Para Foucault, teria sido precisamente com o cristianismo que o conhecimento tornar-se-ia individualizante, introduzindo um estranho jogo cujos elementos eram a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos e a consciência de si. De maneira que, por trás desses percursos foucaultianos que remetem até o ‘último Foucault’, teria estado presente um compromisso com o presente: mostrar que o jogo do pastor-rebanho teria sido combinado, em nossa sociedade com o jogo da ‘cidade-cidadão’, tornando-se um perigoso ‘jogo demoníaco’” (MUNOZ, 2005, pp.350-351); “*Nous pouvons dire que le pastoral chrétien a introduit un jeu que ni les Grecs ni les Hébreux n’avaient imaginé. Un étrange jeu dont les éléments sont la vie, la mort, la vérité, l’obéissance, les individus, l’identité; un jeu qui semble n’avoir aucun rapport avec celui de la cité qui survit à travers le sacrifice de ses citoyens. En réussissant à combiner ces deux jeux – le jeu de la cité et du citoyen et le jeu du berger et du troupeau – dans ce que nous appelons les États modernes, nos sociétés se sont révélées véritablement démoniaques*”. (FOUCAULT, 2001, p.966, *Omnes et singulatim : vers une critique de la raison politique*)

inicialmente posta em xeque pela psicanálise freudiana, sendo este o último período. Nas palavras de Foucault:

a Antiguidade grega e romana, na qual a sexualidade era livre, se expressava sem dificuldades e efetivamente se desenvolvia, sustentava em todo caso um discurso na forma de arte erótica. Depois o cristianismo interveio, o cristianismo que teria, pela primeira vez na história do Ocidente, colocado uma grande interdição à sexualidade, que teria dito não ao prazer e por aí mesmo ao sexo. Esse não, essa proibição teria levado a um silêncio sobre a sexualidade – baseado essencialmente em proibições morais. Porém a burguesia, a partir do século XVI, encontrando-se em uma posição de hegemonia, de dominação econômica e de hegemonia cultural, teria retomado de qualquer modo a seu cargo, para aplicá-lo mais severamente ainda e com meios ainda mais rigorosos, esse ascetismo cristão, essa recusa cristã da sexualidade e consequentemente a teria prolongado até o século XIX, no qual finalmente, em seus últimos anos, se teria começado a levantar o véu com Freud. (FOUCAULT, 2006b, pp.62-63<sup>26</sup>)

Contra este esquema Foucault desfere duas objeções. Primeiro, uma objeção de método que diz respeito à recusa da prevalência ou do privilégio da interdição e da negação ao se abordar a sexualidade e sua história, objeção sobre a qual já nos referimos no capítulo passado. Segundo, uma objeção de fato, que concerne à relação entre o cristianismo e antiguidade: é comum a concepção de que o cristianismo teria introduzido ou imposto à cultura greco-romana a regra da monogamia, a vinculação da função primordial e exclusiva do sexo à reprodução e, por último, a desqualificação do prazer sexual. Foucault, a partir das pesquisas de Paul Veyne, mostrou que tais elementos já estavam presentes na cultura romana antes mesmo do cristianismo.

O cristianismo não é, portanto, responsável por toda essa série de proibições, de desqualificações, de limitações da sexualidade frequentemente atribuídas a ele. A poligamia, o prazer fora do casamento, a valorização do prazer, a indiferença em relação aos filhos já havia desaparecido, no essencial, do mundo romano antes do cristianismo, e somente havia uma pequena elite, uma pequena camada, uma pequena casta social de privilegiados, de pessoas ricas – ricas, portanto livres – que não praticavam esses princípios, mas basicamente eles já estavam incorporados. (FOUCAULT, 2006b, p.64<sup>27</sup>)

---

<sup>26</sup> Trata-se do texto *Sexualidade e poder*.

<sup>27</sup> *Idem*.

Com isto, Foucault coloca em suspenso o papel e a relevância do cristianismo na história da sexualidade Ocidental, visto que fundamentalmente a função repressiva que se cria cravada no cristianismo foi refutada. Na sua compreensão, ao invés de inventar um novo código moral o cristianismo foi o protagonista da constituição de novas técnicas, de um conjunto de novos mecanismos para introduzir imperativos morais que, em sua maioria, já estavam em funcionamento no império romano: “Portanto, é mais do lado dos mecanismos de poder do que do lado das ideias morais e das proibições éticas que é preciso fazer a história da sexualidade no mundo Ocidental desde o cristianismo”. (FOUCAULT, 2006b, p.65<sup>28</sup>). A esse conjunto de mecanismos Foucault denomina poder pastoral.

A caracterização do que seja o poder pastoral nessa conferência é muito similar àquela feita em *Segurança, território, população*. No entanto, gostaríamos de ressaltar como Foucault trata em específico da confissão neste contexto, visto que ali ela aparece de forma mais clara como uma tecnologia central e mesmo indispensável no papel que o cristianismo desempenhou na história da sexualidade Ocidental e na prática da pastoral. Por meio dessa caracterização da confissão conjuntamente ao desenvolvimento do problema pastoral, tal como estabelecido em *Segurança, território, população*, podemos ver se delinear uma importante via de acesso ao problema da ética característica dos trabalhos desenvolvidos por Foucault nos anos 1980.

Para Foucault, o cristianismo fez funcionar entre um ascetismo radical proveniente do monaquismo hindu, budista e cristão, espalhados pelo Oriente mediterrâneo a partir do século III, e a sociedade civil, laica, toda essa tecnologia pastoral no exercício da introdução de seu código moral: “por um lado ele tentou dominar, interiorizar, mas controlando-o, esse modelo de ascetismo budista e, por outro, controlando-o para poder dirigir, do interior essa sociedade civil do Império Romano”. (FOUCAULT, 2006b, p.70<sup>29</sup>). É justamente a confissão-exame o principal instrumento de controle e interiorização de que o cristianismo fez uso, empregando-o também no que diz respeito às demais novidades concernentes à salvação e à lei:

o pastorado cristão inova absolutamente ao implantar uma estrutura, uma técnica, ao mesmo tempo de poder, de investigação, de exame de si e dos outros pela qual certa verdade, verdade secreta, verdade

---

<sup>28</sup> *Idem.*  
<sup>29</sup> *Idem.*

da interioridade, verdade da alma oculta, vai ser o elemento pelo qual se exercerá o poder do pastor, pelo qual se exercerá a obediência, será assegurada a relação de obediência integral, e através do que passará justamente a economia dos méritos e deméritos. (FOUCAULT, 2008b, p.242)

Nessa conferência proferida no Japão, Foucault baseou de forma fundamental o pastorado "em um conhecimento, simultaneamente exterior e interior, um conhecimento meticuloso e detalhado dos indivíduos por eles mesmos e pelos outros" (FOUCAULT, 2006b, p.71<sup>30</sup>), ressaltando que o sujeito se faz conhecer ou se deixa conhecer pela objetivação de uma verdade interior própria da tecnologia da confissão, assim como age sobre si mesmo por meio de um exercício de conhecimento próprio à técnica do exame.

Foucault vai ainda mais longe ao afirmar que o cristianismo, por meio da confissão, mais que estabelecer uma relação de conhecimento para o exercício do controle e da imposição de um código moral, constitui sujeitos, constitui a subjetividade que faz funcionar tal código na medida que os sujeitos dobram-se sobre si mesmos:

é pela constituição de uma subjetividade, de uma consciência de si perpetuamente alertada sobre suas próprias fraquezas, suas próprias tentações, sua própria carne, é pela constituição dessa subjetividade que o cristianismo conseguiu fazer funcionar essa moral, no fundo mediana, comum, relativamente pouco interessante entre o ascetismo e a sociedade civil. Creio que a técnica da interiorização, a técnica de tomada de consciência, a técnica do despertar de si sobre si mesmo em relação às suas fraquezas, ao seu corpo, à sua sexualidade, à sua carne, foi a contribuição essencial do cristianismo à história da sexualidade. (FOUCAULT, 2006b, p.71<sup>31</sup>)

O que é imprescindível nesse ponto é ratificar a novidade que a tecnologia da confissão desempenhou na abertura da chamada genealogia ética no pensamento de Foucault, em específico, quanto à participação do próprio sujeito em seu assujeitamento. Em última análise, trata-se aí de uma relação de poder em relação a si próprio que não era concebível no contexto da analítica do poder, tal como ela se apresentou na maior parte dos escritos dos anos 1970; e, como afirmamos anteriormente, tal prática de poder só se tornou acessível ao pensamento de Foucault a partir dos deslocamentos teóricos promovidos pela

---

<sup>30</sup> *Idem.*  
<sup>31</sup> *Idem.*

noção de governo. Em uma palavra, essa relação de si para consigo parece tornar-se viável apenas a partir do deslocamento da noção de poder enquanto correlações de força, perspectiva que tentamos reconstruir no capítulo passado. Foucault resume:

o que me parece certo é que, para analisar as relações de poder, só dispomos de dois modelos: o que o Direito nos propõe (poder como lei, proibição, instituição) e o modelo guerreiro ou estratégico em termos de relações de forças. O primeiro foi muito utilizado e mostrou, acho eu, ser inadequado: sabemos que o Direito não descreve o poder. O outro sei bem que também é muito usado. Mas fica nas palavras: utilizam-se noções pré-fabricadas ou metáforas ('guerra de todos contra todos', 'luta pela vida') ou ainda esquemas formais (as estratégias estão em moda entre alguns sociólogos e economistas, sobretudo americanos). Penso que seria necessário aprimorar esta análise das relações de força. (FOUCAULT, 2007, p.241)

Além disso, com o deslocamento no que concerne ao poder, a forma como Foucault lidava com a constituição dos sujeitos também se modificou. Como vimos no capítulo passado, em *A vontade de saber* assim como em *Vigiar e punir*, os sujeitos aparecerem como efeitos de poder-saber modernos, definidos enquanto correlações de forças; no entanto, a presença da confissão, em *A vontade de saber*, já apontava para a participação do próprio sujeito no processo de sujeição. Com o advento da noção de governo e do pastorado, essa nova dimensão foi então plenamente aberta: além de serem constituídos entre relações de poder e saber, os sujeitos também são constituídos por meio de uma relação consigo mesmos.

Se em *Segurança, território, população* Foucault se referiu à confissão, ou seja, à objetivação de verdades interiores como subjetivação (*subjectivation*), nessa conferência no Japão Foucault se referiu a essa mesma prática denominando-a enquanto sujeição, assujeitamento (*assujettissement*): "assim, a sujeição do indivíduo a ele mesmo seria o primeiro efeito da introdução do poder pastoral na sociedade romana" (FOUCAULT, 2006b, p.71<sup>32</sup>). Entre estas duas terminologias, sujeição e subjetivação (*assujettissement*, *subjectivation*), não há uma distinção conceitual estrita. A primeira já aparece no contexto d'*A vontade de saber* em referência à constituição dos sujeitos fruto de efeitos de saber-poder através da tecnologia da confissão enquanto prática de extorsão de verdades do sujeito: "imensa obra a que o Ocidente submeteu gerações para produzir — enquanto

---

<sup>32</sup> *Idem.*

outras formas de trabalho garantiam a acumulação do capital — a *sujeição* dos homens, isto é, sua constituição como 'sujeitos', nos dois sentidos da palavra" (FOUCAULT, 2009, p.69). Já a subjetivação, por sua vez, somente aparece nesse novo contexto aberto pela noção de governo, abrindo plenamente e claramente a perspectiva de um poder que age sobre os outros e sobre si mesmo. Em ambos os casos, seja na caracterização da confissão enquanto *assujettissement* ou enquanto *subjectivation*, trata-se de designar uma forma de ação sobre si mesmo como parte de um processo de submissão da subjetividade<sup>33</sup>.

O que está em germe nessa relação de poder que a confissão implica, isto é, um virar-se do sujeito sobre si mesmo, é o que Foucault identificará como ética, como ascese, como práticas de si, enfim, como diferentes modos ou formas de relação para consigo mesmo, as quais, podem ter como objetivo diferentes fins, tais como a constituição de um controle ou domínio de si ou mesmo a abolição do eu.

Embora apenas rapidamente, o que é sugerido de forma clara e precisa nessa conferência de Tóquio é uma tese que está no centro da problematização dos dois volumes programáticos que se seguiram à *História da sexualidade I, A vontade de Saber*, isto é, *Uso dos Prazeres e Cuidado de si*, ambos lançados em 1984. Nestes dois livros, Foucault retoma o problema da relação entre antiguidade greco-romana e o cristianismo. Em 1978, na conferência de Tóquio, Foucault afirmou que entre esses dois recortes o problema não era o da introdução de novas interdições à antiguidade, nem mesmo a introdução de novos elementos referentes a um código moral, mas sim novos mecanismos de poder, que fizessem valer tal código de certa forma já comum à antiguidade. Ao mencionar esses novos mecanismos de poder Foucault está basicamente se referindo ao pastorado que, como vimos, versa sobre os problemas da salvação, da lei e da verdade. Pensamos que é em torno da confissão que esses problemas gravitam pois, para além dos deslocamentos no âmbito do tema geral da salvação, rumo a uma economia dos méritos e deméritos, bem como para além do tema geral da lei rumo à constituição de uma instância de obediência integral, é o último deslocamento, o deslocamento do tema da verdade para o da produção de verdades ocultas, ou seja, a prática da confissão-exame,

---

<sup>33</sup> Sobre o uso indistinto entre subjetivação, assujeitamento e submissão: "*D'une manière générale, on peut dire qu'il y a trois types de luttes: celles qui s'opposent aux formes de domination (ethniques, sociales et religieuses); celles qui dénoncent les formes d'exploitation qui séparent l'individu de ce qu'il produit; et celles qui combattent tout ce qui lie l'individu à lui-même et assure*



justamente aquele que possibilita a efetivação desses outros deslocamentos: em suma, a confissão é a prática institucionalizada, a ferramenta principal de exercício do poder do clero sobre os indivíduos que vincula um a um outro.

## 2.4 As contracondutas

A partir da caracterização do poder pastoral enquanto poder que tem como alvo a conduta dos homens, Foucault trouxe à baila seu correlato, os movimentos de resistência que se opuseram ao exercício desse poder. Em *A vontade de saber*, Foucault caracterizara o poder enquanto correlações de forças que, por sua vez, "não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistências que representam, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite apreensão" (FOUCAULT, 2009, p.106). Em *A vontade de saber*, ao tratar do dispositivo da sexualidade, os pontos de resistência se localizavam no corpo e nos prazeres. Entretanto, como bem aponta Ortega, "o indivíduo não dispunha dos meios para utilizar o corpo e os prazeres de forma ativa contra este poder subjetivante" (ORTEGA, 1999, p.32), na medida que são estes precisamente - o corpo e os prazeres, o corpo desejante - os objetos capturados pelo dispositivo da sexualidade. De outra forma podemos nos perguntar "como um sujeito sujeitado pode opor resistência ao 'dispositivo de sexualidade' a partir dos 'corpos' e dos 'prazeres', se o corpo desejante encontra-se preso a tal dispositivo?". (CANDIOTTO, 2010b, p.88)

A partir da tematização do governo e do poder pastoral, a maneira como Foucault tematizou as formas de resistência também se deslocaram. Mais que isso, o emprego daquela terminologia se mostrou como uma saída para as críticas que afirmavam não haver espaço para a liberdade e para a ação ativa do sujeito em resposta às forças de sujeição. Para Ortega,

o governo é um conceito redentor no aparelho conceitual arqueológico-genealógico de Foucault, cuja incorporação, em 1977, permite fugir da fundamentação circular do poder e da resistência. Até este momento, ele não era capaz de articular os pontos de resistência - que foram localizados no corpo e nos prazeres - ante um poder cujo funcionamento consistia precisamente na criação de corpos dóceis e indivíduos submissos. Fundamentalmente, mediante

---

*ainsi sa soumission aux autres (luttres contre l'assujettissement, contre les diverses formes de subjectivité et de soumission)". (FOUCAULT, 2001, p.1046, Le sujet et le pouvoir)*

a introdução do conceito de governo (deslocamento teórico no eixo do poder) como desdobra da linha de poder, será possível dobrá-la para dentro, produzindo uma auto-afetação: o si ou a subjetivação. (ORTEGA, 1999, p.24)

Em 1976, *Em defesa da sociedade*, Foucault concebeu sua analítica do poder a partir do que chamou de “hipótese Nietzsche”, onde “o fundamento da relação de poder é o enfrentamento belicoso das forças” (FOUCAULT, 2005b, p.24), isto é, o modelo da guerra como princípio para se refletir sobre a política. Com isto ele queria se desvencilhar do poder enquanto soberania, sugerindo pensar as relações sociais enquanto dominação, certamente não como uma “dominação global de um sobre os outros, ou de um grupo sobre o outro”, mas tomando a sociedade em suas “múltiplas formas de dominação” (FOUCAULT, 2005b, pp.31-32). No entanto, como bem aponta Avelino, “era necessário não reduzir as relações de poder às formas de dominação. E o problema da noção de guerra é que ela reforçava a ambiguidade da noção de poder” (AVELINO, 2010, p.141), isto é, o poder enquanto “múltiplas formas de dominação” e o poder enquanto “estados de dominação”.

Por sua vez, a noção de governo como condução de condutas vem oferecer uma grade de noções menos ambígua:

maintenant j'ai une vision beaucoup plus claire de tout cela; il me semble qu'il faut distinguer les relations de pouvoir comme jeux stratégiques entre des libertés - jeux stratégiques qui font que les uns essaient de déterminer la conduite des autres, à quoi les autres répondent en essayant de ne pas laisser déterminer leur conduite ou en essayant de déterminer en retour la conduite des autres - et les états de domination, qui sont ce qu'on appelle d'ordinaire le pouvoir. (FOUCAULT, 2001, p.1547<sup>34</sup>)

Tal deslocamento teórico também permite verificar a distinção entre os jogos estratégicos e os estados de dominação, por um lado, e as tecnologias de governo, por outro.

Pour lui, les technologies gouvernementales jouent un rôle central dans les relations de pouvoir, parce que c'est à travers elles que les jeux stratégiques peuvent être fermés ou ouverts, c'est par leur exercice qu'ils se cristallisent et se fixent en relations asymétriques institutionnalisées (états de domination) ou dans des relations fluides et réversibles, ouvertes à la création des subjectivations qui échappent au pouvoir biopolitique. (RIAH, 2011, p.202)

---

<sup>34</sup> Trata-se do texto *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*.

Esta é uma outra maneira de abordamos a abrangência dada pela governamentalidade, que Candiottto explicou pela relação entre multiplicidade e unidade no trato das relações de poder<sup>35</sup>: seja no nível múltiplo-estratégico ou na unidade dos estados de dominação (que são estabelecidos e sustentados por essa multiplicidade), encontramos as técnicas e tecnologias de governo, isto é, o conjunto de práticas pelas quais pode-se constituir, definir, organizar e instrumentalizar os indivíduos. São as pesquisas em torno de tais técnicas, como o caso do poder pastoral, que permitem Foucault o livre trânsito entre modos de governo de si e dos outros, de modo que é por meio delas que se pode analisar tanto as micro-relações de poder, como suas formas institucionais e os estados de poder (sempre localizados e estáveis). A história dos diferentes modos de governo, isto é, da governamentalidade, é justamente a “superfície de contato em que se juntam a maneira de conduzir os indivíduos e a maneira pela qual eles se conduzem”<sup>36</sup>.

Ademais, segundo Foucault, "quando definimos o exercício do poder como um modo de ação sobre as ações dos outros, quando as caracterizamos pelo governo dos homens, uns pelos outros – no sentido mais extenso da palavra, incluímos um elemento importante: a liberdade". (FOUCAULT, 1995, p.244)

Le pouvoir est ainsi défini comme la capacité de structurer le champ d'action de l'autre, d'intervenir dans le domaine de ses actions possibles. Cette nouvelle conception du pouvoir déploie ce qui était implicite dans le modèle de la bataille et de la guerre, mais qui ne trouvait pas encore une expression cohérente, à savoir qu'il faut présupposer, pour penser l'exercice du pouvoir, que les forces engagées dans la relation, sont virtuellement libres. Le pouvoir est un mode d'action sur des sujets agissants, des sujets libres, en tant qu'ils sont libres. (RIAH, 2011, p.201)

O surgimento gradativo nos textos de Foucault da palavra liberdade não deve ser superestimado. Com ela o filósofo pretendeu salientar que o poder só se exerce sobre indivíduos livres, em oposição, por exemplo, a escravos que não estão em uma relação de poder, mas em uma relação de estrita coação. Uma relação de poder, em última análise, permite que as partes se movimentem, reajam, e no limite, escapem. Por sujeitos livres, Foucault compreende "sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas

---

<sup>35</sup> Ver CANDIOTTO, 2010a.

<sup>36</sup> Nota número 30 em GROS, 2010, p.475.

reações e diversos modos de comportamento podem acontecer". (FOUCAULT, 1995, p.244)

É a partir deste contexto que, desde 1980, Foucault abre de uma vez por todas as pesquisas em torno das técnicas de si, privilegiando-as em relação às técnicas de dominação.

Devemos nos lembrar: durante muito tempo, Foucault só concebe o sujeito como o produto passivo das técnicas de dominação. É somente em 1980 que concebe a autonomia relativa, a irredutibilidade, em todo caso das técnicas do eu. (GROS, 2010, pp.474-475)

Como bem alerta Gros, é preciso prudência nas conseqüências a serem retiradas de tal formulação. Não podemos pressupor que Foucault, a partir dos anos 1980, com os trabalhos sobre as técnicas de si e as práticas de subjetivação, tenha concebido algo como um sujeito livre e autônomo irrestritamente. É fato que o sujeito ganha um nível de autonomia, escolha e participação nos processos de sua constituição, aspecto que não aparecia nas pesquisas em torno do poder disciplinar. No entanto, como afirma Gros,

não poderíamos sustentar que Foucault teria, de súbito, abandonado os processos sociais de normalização e os sistemas alienantes de identificação a fim de fazer emergir, em seu virginal esplendor, um sujeito livre se autocriando no éter a-histórico de uma autoconstituição pura (GROS, 2010, p.475)

Não se trata de assumir um sujeito *a priori* livre, mas de mostrar a constituição de um sujeito historicamente cunhada a partir de técnicas tanto de dominação quanto técnicas de si. O sujeito, nessa perspectiva, "emerge tão somente no cruzamento entre uma técnica de dominação e uma técnica de si". (GROS, 2010, p.475)

É exatamente o problema da individualidade e suas condutas, da subjetividade, da relação consigo, mais do que simplesmente o dos corpos e das correlações de força, que Foucault está aprofundando enquanto campo de possibilidade, isto é, como objeto de captura assim como de reação ao poder. Nesta medida, ao mesmo tempo em que Foucault se esforçava por situar e caracterizar o poder pastoral, ou seja, por caracterizar um certo modo de organizar jogos estratégicos em uma tecnologia de governo, ele também se esforçava em apontar as práticas e jogos estratégicos de resistência a esse poder.

Se portanto o pastorado é um poder que tem de fato por objetivo a conduta dos homens, creio que, correlativamente a isso, apareceram movimentos específicos que são resistências, insubmissões, algo que poderíamos chamar de revoltas específicas de conduta. (FOUCAULT, 2008b, p.256).

Em passagem de uma conferência de 1982 isso fica evidente. O pensador francês aponta três tipos gerais de luta: contra a dominação, contra as formas de exploração do indivíduo em relação àquilo que ele produz, ou, por último, àquilo que "liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão)" (FOUCAULT, 1995, p.235). Esta última forma de luta foi a que prevaleceu tanto atualmente quanto nas contracondutas que se estabeleceram em relação ao poder pastoral sobretudo no fim da Idade Média. Em sua maioria foram batalhas contra a o "governo da individualização", eram lutas que visavam não a recusa geral de uma instituição, mas referiam-se a uma técnica, a uma forma de poder, são lutas relacionadas "ao saber, à competência e à qualificação: lutas contra os privilégios do saber", contra aquilo que "força o indivíduo a se voltar para si mesmo e o liga à sua identidade de um modo coercitivo" (FOUCAULT, 1995, p.235). Em outras palavras, foram lutas contra o poder sacramental das autoridades eclesásticas e suas funções e interferências no modo de se relacionar consigo mesmo, com Deus e com a comunidade; lutas que requeriam um outro modo de se governar e de ser governado. De certa forma, a história do cristianismo pode ser contada a partir institucionalização do pastorado, seus procedimentos e técnicas de poder desde os primeiros séculos de nossa era. A institucionalização do pastorado acarretou de forma muito específica a constituição de uma estrutura binária básica no interior do pastorado, um dimorfismo que tem de um lado os clérigos e do outro os leigos, além do empoderamento sacramental do padre, a quem se concede um papel e uma eficácia fundamentais na salvação do rebanho. Esse dimorfismo e esse poder que estabelece critérios não somente no nível espiritual, mas civil e econômico, e que coloca os clérigos alguns passos mais próximos do céu e da salvação, será ponto crucial de recusa nos movimentos de contraconduta pastoral.

Sobre a melhor maneira de nomear esses movimentos antipastorais, Foucault se pergunta: "como designar esses tipos de revoltas, ou antes, essa espécie de trama específica de resistência a formas de poder que não exercem a

soberania e que não exploram, mas que conduzem?” (FOUCAULT, 2008b, pp.263-264). A primeira tentativa de Foucault para designar os movimentos contrários ao poder pastoral foi a palavra revolta. No entanto, revolta de conduta não parecia designar precisamente o que seja o tipo de resistência específico à condução de condutas no qual está envolvido o poder pastoral. Para Foucault a palavra revolta era muito forte e não abrangente o suficiente para dar conta das formas mais difusas e suaves que são englobadas por tal tipo de resistência, como as sociedades secretas ou mesmo a mística, por exemplo, que não poderiam ser nomeadas estritamente como revoltas de conduta. Segunda tentativa: desobediência. Apesar de perfazer um elemento central em tal tipo de resistência, esta é uma palavra fraca demais na medida que não esgota e abrange a complexidade dos elementos envolvidos, além de não vislumbrar o caráter produtivo, as “formas de existência, de organização, uma consistência, uma solidez que a palavra puramente negativa de desobediência não abrangeria”. (FOUCAULT, 2008b, p.264) Terceira tentativa: insubmissão. A terminologia, para Foucault, é localizada e vinculada demais ao contexto militar. Quarta: dissidência. Esta palavra aparecia como a mais acertada, por dois motivos. Primeiro, ela já foi usada largamente para designar os movimentos religiosos de resistência à organização pastoral, e segundo pelo seu uso atual na Europa Oriental e na União Soviética. Neste último caso, Foucault deixa entrever a vigência de um poder fortemente pastoral no âmbito político:

Numa sociedade em que a autoridade política, o partido político que é encarregado de conduzir os indivíduos, de conduzi-los em sua vida cotidiana por todo um jogo de obediência generalizada que adquire precisamente a forma do terror, porque o terror não é quando alguns comandam os outros e os fazem tremer: há terror quando mesmo aqueles que comandam tremem, porque sabem que de qualquer modo o sistema geral da obediência os envolve tanto quanto àqueles sobre os quais exercem seu poder. (FOUCAULT, 2008b, p.265)

O referido exemplo nos abre uma interessante pista para pensarmos a atualidade da presença do poder pastoral. Nesse contexto a expressão dissidência tem o sentido fundamental da conduta, da recusa em ser conduzido de certa forma, abrange a recusa dos efeitos pastorais essenciais, a salvação, a verdade, a lei. E justamente por causa desse contexto fortemente atual da expressão dissidência,

mas também fortemente localizado, é que Foucault acaba por não empregar tal termo.

Por fim, *contraconduta*. Esta é a melhor escolha na medida que possui um sentido ativo e mesmo combativo em relação aos procedimentos de condução. Há também em tal palavra uma vantagem, que é a impossibilidade de substantificação do termo, como é o caso do termo *dissidência*: afinal, quando se fala no dissidente há o risco de uma individualização e de uma excessiva intencionalidade nesse tipo de resistência, algo como uma heroificação, uma sacralização do sujeito resistente, do sujeito dissidente. *Contraconduta* permite, de um outro ponto de vista, aquele das práticas, perceber como os indivíduos se movimentam no âmbito das relações de poder, permite perceber os elementos e a dimensão da recusa implicada pela *contraconduta* em tais relações. Deste modo, pode-se compreender o caráter de *contraconduta* dos loucos ou delinquentes em sua aparente não pretensão de resistência, tanto quanto a Reforma protestante pode ser revelada como mais uma forma de recusa de certo tipo de conduta. De maneira geral, os movimentos de *contraconduta*

são movimentos que têm como objetivo outra conduta, isto é: querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos. São movimentos que também procuram, eventualmente em todo caso, escapar da conduta dos outros, que procuram definir para cada um a maneira de se conduzir. (FOUCAULT, 2008b, p.257)

Ademais, as *contracondutas* de maneira geral não foram consequências do surgimento do pastorado. A ideia não é dizer que quando o pastorado se estabelece surgem em seguida movimentos de recusa a essa condução. Foucault chama atenção para o fato de que o próprio pastorado nasce e se constitui como uma recusa, um enfrentamento a outra modalidade de conduta, aquela relativa a uma certa embriaguez dos comportamentos religiosos, própria às seitas gnósticas. Logo, tem-se “uma correlação imediata e fundadora entre a conduta e a *contraconduta*” (FOUCAULT, 2008b, p.258). Além disso, tais revoltas de conduta tem sua especificidade e não devem se confundir com revoltas políticas ou econômicas; entretanto, não são autônomas, totalmente distintas de outras formas de revolta:

mas o fato de essas lutas serem específicas, de essas resistências de conduta serem específicas não quer dizer que permaneceram

separadas ou isoladas umas das outras, com seus próprios parceiros, com suas próprias formas, com sua própria dramaturgia e seu objetivo bem distinto. Na verdade, estão sempre ligadas, quase sempre em todo caso, ligadas a outros conflitos ou a outros problemas (FOUCAULT, 2008b, p.259)

Do ponto de vista político, exterior às práticas decididamente religiosas, é importante ressaltar as relações, o entrelaçamento do pastorado com o governo civil e o poder político: trata-se da feudalização da Igreja. A introdução da confissão nas tecnologias de poder pastoral, por exemplo, se apropriou historicamente de um modelo judicial, um modelo fundamentalmente laico, aquele que coloca um réu diante de um tribunal na espera da verbalização da verdade: “a partir do século XI-XII, vemos desenvolver-se e tornar-se obrigatória a prática da confissão, a partir de 1215 – na verdade, ela já era considerada generalizada –, isto é, a existência de um tribunal permanente diante do qual cada fiel deve se apresentar regularmente” (FOUCAULT, 2008b, p.268). Nesse diálogo com a esfera jurídica é que se desenvolvem problemas importantes como a crença no purgatório, o sistema de indulgências. Esta penetração do modelo judicial na Igreja também desempenhou papel fundamental no desencadeamento das lutas antipastorais. Em suma, haverá lutas antipastorais no nível doutrinal, no nível dos comportamentos individuais, no nível da franca ruptura, da nova atitude, do comportamento religioso.

Vejamos, portanto, as formas principais de contraconduta que dialogam, ou melhor, que visam redistribuir, contestar, reconfigurar as relações ou desqualificar o poder pastoral enquanto economia da salvação, da obediência e da verdade nos termos que vimos anteriormente, assim como, por vezes, solapar esse vínculo entre fiel e padre que se constitui a partir confissão.

Uma prática comumente considerada essencial ao cristianismo, como o ascetismo, é tomada por Foucault como uma contraconduta na medida que a recusa às práticas ascéticas se encontra, como dito anteriormente, na origem da Igreja Ocidental: trata-se aí dos excessos do monaquismo, da anacorese egípcia e síria. Segundo o filósofo, é em relação a esses excessos, a fim de controlá-los, contê-los, que se constrói uma rigorosa estrutura hierárquica fundada em relações de obediência estritas, incondicionais, isto é, surgem os mosteiros e uma tradição de práticas ascéticas coletivas, moderadas e reguladas<sup>37</sup>. De todo modo, havia algo na prática ascética, nesta prática individual e não-institucional, que era



contrário à obediência, ou, ao menos, incompatível com ela. Primeiramente, porque ela é “um exercício de si sobre si, é uma espécie de corpo a corpo que o indivíduo trava consigo mesmo em que a autoridade de um outro, a presença de um outro, o olhar de um outro é, se não impossível, pelo menos não necessário” (FOUCAULT, 2008b, p.271). Segundo, o ascetismo pressupõe uma escala de dificuldade crescente, sendo os estágios a serem ultrapassados postos pelo próprio asceta, na medida que é no movimento de reconhecimento de seus próprios limites que ele “se torna guia do seu próprio ascetismo e que é levado, por essa experiência imediata e direta do limite, a superá-lo”. (FOUCAULT, 2008b, p.271)

Em terceiro lugar o ascetismo é um desafio para si e para o outro. Era comum nas descrições dos ascetas sírios e egípcios dos primeiros séculos a troca de informação sobre os limites e exercícios praticados, assim como suas tentativas de superação por outros. Quarto, a prática da ascese tende à perfeição, a um estado de *apháteia* que é um estado de domínio que se exerce sobre si e sobre seus sofrimentos tendo como alvo a total não perturbação. “Em suma, trata-se no fim das contas de se vencer, de vencer o mundo, de vencer o corpo, de vencer a matéria ou ainda de vencer o diabo e suas tentações. Onde a importância da tentação, que não é tanto o que o asceta deve suprimir, quanto o que ele deve controlar o tempo todo. O ideal do asceta não é não ter tentações, é chegar a tal ponto de domínio de si, que toda tentação lhe será indiferente” (FOUCAULT, 2008b, p.271). Quinto, a prática do ascetismo passa por uma relação específica com o corpo, com a matéria. Por um lado, uma recusa do corpo em favor da alma, um dualismo característico do gnosticismo. Por outro lado, tem-se uma identificação do corpo do asceta com o corpo de Cristo no tocante sobretudo ao seu sofrimento, motivo pelo qual associou-se tão facilmente aos ascetas as práticas de jejuns infundáveis, de auto-martírio, etc. De maneira geral, temos um encadeamento de características que são totalmente incompatíveis com a estrutura própria ao pastorado, que se baseia na obediência permanente, na renúncia da vontade.

Não há nenhuma recusa do mundo no princípio pastoral da obediência; nunca há acesso a um estado de beatitude ou a um estado de identificação com Cristo, a uma espécie de estado terminal de domínio perfeito, mas, ao contrário, um estado definitivo, adquirido desde o início, de obediência às ordens dos outros; e, enfim, na obediência nunca há nada dessa justa com outros ou

---

<sup>37</sup> Cf. FOUCAULT, 2011, p.293.

consigo mesmo, mas ao contrário uma humildade permanente. (FOUCAULT, 2008b, p.273)

Nessa medida, o cristianismo enquanto religião que coloca em ação o pastorado enquanto tecnologia de poder é fortemente anti-ascético. O ascetismo foi um ponto de apoio das contracondutas pastorais, um instrumento, um elemento tático de reversão de vários pontos fundamentais do pastorado, como a obediência, peça angular do pastorado cristão, sufocando-a com o excesso, com um exercício de si sobre si de cunho desafiador que rompe com o vínculo necessário da submissão a outro.

Outro modo de se colocar contra o pastorado cristão foi a formação de comunidades. Foucault marca um fundo teórico comum à maioria das comunidades que se formaram em oposição ao poder pastoral na Idade Média: “a recusa da autoridade do pastor e das justificações teológicas ou eclesiológicas propostas para ela”. (FOUCAULT, 2008b, p.275)

Nos grupos mais radicais, em franca ruptura com a igreja, acreditou-se que Roma, ponto nevrálgico do poder institucional da Igreja, era a nova Babilônia e representava o próprio Anticristo: tema apocalíptico. Nos grupos mais eruditos e comedidos, a recusa se dava em torno de doutrinas importantes, tais como o problema do pastor em estado de pecado: problema que está relacionado à economia dos méritos e deméritos e que em última análise refere-se à legitimidade do poder que o padre exerce quanto a sua própria conduta, colocada em xeque somente por um superior. Tem-se portanto a recusa ao pastor em estado de pecado, uma contestação no nível da perenidade de sua legitimidade.

Um outro problema doutrinal refere-se ao poder sacramental do padre, a concentração nas mãos deste dos três sacramentos principais da vida eclesial: o batismo, o perdão de pecados e a eucaristia. Por meio do batismo é que o fiel adentra a comunidade eclesial, sendo função exclusiva do padre sua realização. Em torno disso, recusa do batismo obrigatório de crianças, de um poder exercido sobre indivíduos sem vontade própria em favor de um batismo voluntário, logo, em nome de mais liberdade para o indivíduo e para a comunidade à qual cabe a decisão de aceitá-lo. Também em torno dessa recusa ao sacramento do batismo é que se encontra a história e o desenvolvimento do movimento anabatista.

Estranheza também em relação à confissão, em relação à exclusividade que o padre detém de colher as confissões. Como vimos no capítulo passado, no

contexto d'Os *Anormais*, a confissão antes do XI é praticada entre leigos, sendo somente a partir deste período que foi depositada no padre o poder e a capacidade exclusiva de ouvir as confissões. Em resposta a isto, nas comunidades retomou-se a prática da confissão entre os leigos, fundada na desconfiança em relação ao padre. Por fim, a eucaristia, a ceia do Senhor, a partilha do corpo de Cristo realizada somente pelas autoridades da Igreja, ao passo em que nas comunidades de caráter resistente era realizada e incentivada a prática da ceia enquanto uma refeição comunitária do pão e vinho, sem a pressuposição da realidade do corpo de Cristo nesses elementos.

Em suma, temos uma recusa geral à estrutura binária de poder imposta pelo pastorado: “positivamente, a formação dessas comunidades se caracteriza pelo fato de que, justamente, elas suprimem ou tendem a suprimir o dimorfismo padres e leigos, que caracterizava a organização pastoral cristã” (FOUCAULT, 2008b, p.277). De maneira geral, em tais comunidades esse dimorfismo é substituído por um outro dimorfismo, por uma partição de outra ordem, a saber, entre eleitos e não eleitos. O que, nessa perspectiva, coloca o poderio do padre em xeque na medida que a própria ciência da eleição pelo sujeito revela a ineficácia do padre quanto à sua salvação. O que torna possível, com a exclusão da distinção clero-leigos, tratar as relações tendo em vista uma igualdade absoluta entre os membros da comunidade, pois onde cada um é pastor ninguém o é de forma definitiva, nem por meio de algum poder exterior, de autoridade sobre os demais.

Com isso Foucault não quer inferir a ausência total da esfera da obediência no interior dessas comunidades, mas apontar que se ela existia, quando ela existia, ela se dava a partir de outros esquemas, de outras maneiras de imposição que não aquelas em jogo no pastorado cristão. Tinha-se, por exemplo, um esquema de obediência recíproca, como o praticado entre o místico alemão do século XII Rulman Marswain e um desconhecido: tal caso era constituído por uma relação de obediência firmada por um pacto que duraria vinte e oito anos em que um obedeceria às ordens do outro como se fossem dada pelo próprio Deus. Havia também esquemas de obediência pautados em uma inversão de hierarquia, onde os mais ignorantes, os mais pobres, os mais inadequados, eram colocados à frente da direção da comunidade, como ocorria na Sociedade dos pobres, seita religiosa do século XIV.

Uma terceira forma de contraconduta tratada por Foucault foi a mística. Ela diz respeito a uma experiência que em si mesma extrapola o poder pastoral. Primeiro, porque a mística escapa à estrutura de exame de si e da confissão, pois a alma não precisa se mostrar pelo exame e pela confissão ao outro, já que “a alma, na mística, se vê a si mesma. Ela se vê a si mesma em Deus, e vê Deus em si mesma” (FOUCAULT, 2008b, p.280), propondo-se então um outro jogo de visibilidade que não necessita de intermediários. Com essa livre e imediata relação entre alma e Deus a mística escapa também da estrutura de ensino imposta pelo pastorado, de modo que a perene transmissão e reforço de verdades e dogmas é, como afirma Foucault, curto-circuitada pela experiência direta da mística. Em terceiro lugar, a mística também desloca a noção de progresso inerente a compreensão de ensino da época, que consistia em guiar o sujeito da ignorância ao conhecimento pela aquisição e acúmulo de elementos doutrinários. Em contrapartida, na mística, a ignorância é um saber e não aquilo do qual o sujeito deve se libertar. É ela, a ignorância, a própria forma do saber místico. Na noção de progresso em questão, o desenvolvimento dava-se por meio de um sistema de ambiguidades, um jogo de alternâncias. A mística, por sua vez, “se desenvolve a partir de experiências e na forma de experiências absolutamente ambíguas numa espécie de equívoco, já que o segredo da noite é que ela é iluminação. O segredo, a forma da iluminação está precisamente em que ela é cega”. (FOUCAULT, 2008b, p.281)

Por fim, a mística, de forma mais geral, prescinde da direção e do poder de intermédio imposto pela pastoral cristã. A pastoral era sem dúvida o canal, a via de acesso dos leigos a Deus, à salvação, à verdade. No caso da mística a relação é bem diferente:

vocês têm o mecanismo da inspiração sensível e imediata que faz a alma reconhecer que Deus está presente. Vocês têm também a comunicação pelo silêncio. Vocês têm a comunicação pelo corpo a corpo, quando o corpo do místico sente efetivamente a presença, a presença premente do corpo de Cristo. (FOUCAULT, 2008b, p.281)

Em *Os anormais*, Foucault já havia feito alusão à mística como sendo um dos efeitos, a partir do século XVI, da instauração do poderoso aparelho exame-discurso de si mesmo, que a confissão e a direção de consciência formaram<sup>38</sup>. Além disso a mística na tentativa de uma experiência direta com Deus, logo, desviando-se

---

<sup>38</sup> Ver FOUCAULT, 2010d, pp.175-176.

do poder meditativo dos clérigos, também coloca em pauta o papel resistente das mulheres<sup>39</sup>. Estas que são a figura central não somente nos movimentos místicos, mas nas práticas de feitiçaria e possessão<sup>40</sup>.

As escrituras também foram um importante elemento de contraconduta colocada em ação frente ao poder pastoral na Idade Média. Sem dúvida, no pastorado as escrituras exerciam um papel importante, mas, segundo Foucault, constituíam uma função secundária em relação à palavra do pastor, daquele que em última instância é o único capaz de interpretá-la e ensiná-la de forma verdadeira. Assim, uma das principais formas de resistência ao poder pastoral foi a atitude de se voltar diretamente às escrituras, partindo da premissa de que esta é um texto que fala por si só, que por si só contém a vontade de Deus e que prescinde, portanto, de qualquer mediação.

E o ato da leitura é um ato espiritual que põe o fiel em presença da palavra de Deus e que encontra, por conseguinte, nessa iluminação interior, sua lei e sua garantia. Lendo o texto que foi dado por Deus aos homens, o que o leitor percebe é a própria palavra de Deus; e a compreensão que ele tem dela, mesmo quando é pouco clara, nada mais é do que aquilo que Deus quis revelar por si próprio ao homem. (FOUCAULT, 2008b, p.282)

Outra forma de contraconduta que visa desqualificar, deslocar o papel de autoridade suprema do pastor na condução das almas dos cristãos, diz respeito a certas crenças escatológicas. Uma delas consiste na ideia de que o fim dos tempos está muito próximos ou em sua fase de consumação, isto é, é chegado o tempo da volta do Cristo, o verdadeiro pastor. O que acarreta a dispensa dos pastores, do clero, posto que é chegada a hora daquele que por direito deve pastorear plenamente. Outra forma de crença escatológica exemplificada por Foucault é a derivada do monge Joaquim de Fiore, fundador de uma ordem chamada congregação eremítica de Fiore, que postulava a doutrina das três eras, que corresponderiam, cada uma, a uma pessoa da trindade. A primeira seria a era do Deus-pai, personificada na figura de Abraão, quando Deus envia e delega a função de guia aos pastores-profetas na terra. A segunda era, a do Cristo-filho, seria a

---

<sup>39</sup> “A feiticeira é a mulher da periferia da aldeia ou do limite da floresta. E o que é a possuída(...)? Não é a mulher do campo é a mulher da cidade”. (FOUCAULT, 2010d, pp.176-177)

<sup>40</sup> “É aí, no momento em que ele [o catolicismo] tenta fazer funcionar mecanismos de controle e de discursos individualizantes e obrigatórios, que aparece a possessão” (FOUCAULT, 2010d, p.177). Sobre mística, parresia e, digamos, uma tradição resistente ao poder pastoral, ver aula de 28 de março de 1984 em FOUCAULT, 2011, pp.285-197.

daquele que desce pessoalmente a fim de pastorear suas ovelhas. Por último, o tempo do Espírito Santo, em que não se elegem pessoas, nem ele mesmo se encarna em uma, mas se dissemina em cada fiel, pois uma centelha da terceira pessoa da trindade é depositada em cada cristão. A partir de tais crenças a autoridade pastoral desempenhada pelo clero foi novamente desqualificada.

Por último e talvez a contraconduta mais significativa, a reforma protestante. De certa forma, esse movimento encabeçado por Lutero, foi o mais expressivo em seu alcance, além de ter aglutinado os principais temas que Foucault destacou como práticas de contraconduta na Idade Média que a cima enumeramos. Podemos reduzir a reforma protestante às conhecidas cinco "solas" que constituíram os pontos nevrálgicos de ruptura e resistência ao catolicismo e ao poder pastoral a ele vinculado: *solī deo gloria, sola fide, sola gratia, sola christus, sola scriptura*. Nestes princípios esta subjacente fundamentalmente a recusa do poder sacramental da igreja em seu papel salvífico e intermediador entre Deus e os homens, isto é, o rompimento com o papel da Igreja na interpretação da bíblia e principalmente a recusa da função clerical de absolvição dos pecados, em outras palavras, a recusa ao dispositivo da confissão.

*À partir de la Réforme, le discours d'aveu a, en quelque sorte, éclaté, au lieu de rester localisé à l'intérieur du rituel de la pénitence; il est devenu un comportement qui pouvait avoir des fonctions simplement, disons, psychologiques, de meilleure connaissance de soi-même, de meilleure maîtrise de soi, de mise au jour de ses propres tendances, de possibilité de gérer sa propre vie – pratiques d'examens de conscience que le protestantisme a si fort encouragées en dehors même de la pénitence et de l'aveu, et de l'aveu au pasteur. (FOUCAULT, 2001, p.412<sup>41</sup>)*

A despeito de ao longo de seus textos Foucault não ter se atido ao protestantismo, ele afirma que

*il me semble que, dans la crise religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle – dans cet immense rejet des pratiques de confession catholiques –, de nouveaux modes de relation à soi se sont développés. (FOUCAULT, 2001, p.1226<sup>42</sup>)*

Em suma, a ascese, a escatologia, a comunidade, a mística e a escritura, constituíram movimentos e elementos fundamentais às práticas de contraconduta

---

<sup>41</sup> Trata-se do texto *Pouvoir et savoir*.

<sup>42</sup> Trata-se do texto *À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours*.

em relação ao poder pastoral. Foram maneiras não de uma recusa total, mas de recusas específicas a um certo modo de governo, a um certo tipo de relação de obediência, a certa maneira de intervenção na vida cotidiana ou na mediação da relação com Deus.

O filósofo não está sugerindo que tais temas seriam totalmente exteriores à pastoral cristã, pois seria realmente estranho, por exemplo, afirmar a exterioridade das escrituras à prática pastoral, por exemplo. Na realidade, tais temas são “elementos-fronteira” que estão constantemente sujeitos a serem revistos, reimplantados e abrangidos para dentro do cristianismo, pelo menos até a grande ruptura, a Reforma Protestante, que inaugurou quase ponto a ponto novas alternativas para lidar com esses temas, os quais, por sua vez, foram novamente renegociados na contra-Reforma.

Portanto, podemos dizer que a luta não se faz na forma da exterioridade absoluta, mas sim na forma da utilização permanente de elementos táticos pertinentes na luta antipastoral, na própria medida em que fazem parte, de maneira até mesmo marginal, do horizonte geral do cristianismo. (FOUCAULT, 2008b, p.283)

### 3. VERDADE E PRÁTICAS DE VERIDICÇÃO CRISTÃS

Nós nos detivemos no capítulo anterior em demarcar como o problema da confissão surge, não mais como uma tecnologia de longa duração apropriada pelo dispositivo moderno da sexualidade, mas como técnica cristã fundamental ao exercício do poder pastoral. Ademais, a confissão e o poder pastoral aparecem agora no interior de uma genealogia da governamentalidade, o que impõe importantes diferenças em relação ao modo como havíamos abordado o tema da confissão anteriormente. No primeiro capítulo da Dissertação, a confissão aparecia enquanto tecnologia do sacramento da penitência, enquanto ferramenta eclesiástica de poder-saber para sujeição por meio da extorsão da verdade interior dos sujeitos. No segundo capítulo, no contexto de *Segurança, território, população*, apesar de sua presença tímida, o exame-confissão era afirmado como importante elo entre o governo de si e o governo dos outros, entre ser conduzido, se deixar conduzir e conduzir-se a si mesmo. Naquele contexto, o exame-confissão aparecia sob o eixo da governamentalidade, isto é, "*le gouvernement de soi par soi dans son articulation avec les rapports à autrui (comme on le trouve dans la pédagogie, les conseils de conduite, la direction spirituelle, la prescription des modèles de vie, etc.)*". (BRION, HARCOURT, 2012, p.294)

A confissão foi vinculada, em *Segurança, território, população*, diretamente ao ponto de subjetivação, à parcela que cabe ao sujeito, ao tipo de ação que se exige de si sobre si mesmo para que a tecnologia de governo cristão funcione plenamente, na medida em que ela é não somente uma técnica de governo, mas uma técnica de governo pela verdade. Em *Du gouvernement des vivants*, por sua vez, foi esta a ênfase que Foucault imprimiu à confissão: uma genealogia dos modos de manifestação do verdadeiro, dos diversos modos de aleturgia implicados no cristianismo dos séculos I e II, os quais constituem o centro do curso. Trataremos, portanto, de esboçar o deslocamento da noção de poder-saber para a de governo pela verdade, esta não mais enquanto efeito e justificação do poder, mas enquanto aleturgia. Em suma, "*Foucault examine l'articulation des techniques de domination et des techniques de soi, ainsi que l'intégration des technologies du sujet et des régimes de véridiction*". (BRION, HARCOURT, 2012, p.294)

Na primeira parte deste capítulo, nos ocuparemos em observar como Foucault busca elucidar a tonalidade dada à metodologia conceitual do



governo/verdade através de dois exemplos paradigmáticos aos quais Foucault recorre: a imagem do imperador romano Sétimo Severo ante sua sala da justiça e a conhecida tragédia de Édipo. É por meio desses exemplos que Foucault busca dar sentido a sua nova terminologia, a aleturgia. A representação do céu estrelado que presidiu o nascimento, manifestando o destino de Sétimo Severo, aponta para esse modo de aleturgia, isto é, um modo de manifestação da verdade que não é da ordem da justificação lógica e que tem efeitos no exercício do poder imperial. A história de Édipo, por sua vez, nos mostra que o exercício do poder se vincula não somente a uma aleturgia, mas a uma auto-aleturgia, a um tipo de manifestação de verdade que requer um discurso em primeira pessoa, que requer um “eu” que testifique e componha a verdade.

Na segunda parte deste capítulo elucidaremos como Foucault encara o problema da verdade por meio da perspectiva que ele chamou de anarqueológica, isto é, a verdade a partir dos múltiplos sistemas de constrangimento do indivíduo no que tange aos procedimentos de manifestação do verdadeiro, isto é, aos procedimentos de aleturgia. Este é um conceito fundamental nessa nova trajetória que leva Foucault à Idade Média e à Antiguidade, na medida em que este conceito foi capaz de abranger tanto os saberes moderno-científicos como aquelas verdades que podem ser da ordem da interioridade do sujeito, da revelação do divino ou dos textos sagrados. Nesta configuração conceitual a confissão se delineia na intersecção entre dois regimes de verdade que constituem o cristianismo, o regime de fé e o regime *d'aveu*.

Por fim, veremos como em *Du gouvernement des vivants* todo esse aparato conceitual, que passa pela noção de governo, de regime de verdade, de auto-aleturgia, é mobilizado para a problematização da relação entre o governo dos homens e a exigência da manifestação da verdade em primeira pessoa, da auto-aleturgia.

*Comment se fait-il que, dans la culture occidentale chrétienne, le gouvernement des hommes demande de la part de ceux qui sont dirigés, en plus des actes d'obéissance et de soumission, des “actes de vérité” qui ont ceci de particulier que non seulement le sujet est requis de dire vrai, mais de dire à propos de lui-même, de ses fautes, de ses désirs, de l'état de son âme, etc.? (FOUCAULT, 2012a, p.317)*

Mais especificamente, o curso de 1980 trata da genealogia das técnicas de verbalização e exame de si, das questões e das técnicas que trazem o problema da relação entre subjetividade e verdade no contexto cristão. Essa problemática é abordada a partir de duas noções que em si resumem dois modelos de confissão, dois modos *d'aveu*, que funcionaram, como nos mostrou Foucault, no interior do cristianismo primitivo em torno de três práticas: o batismo, a penitência canônica e a direção de consciência, abrangendo a exomologese e a exagorese.

### 3.1 Aleturgia, Sétimo Severo e Édipo

Dion de Cássio, importante historiador romano, descreve a construção do palácio do imperador romano Sétimo Severo, no qual deveria haver, a mando deste, uma grande sala onde as audiências e a distribuição da justiça deveriam ocorrer. O que salta aos olhos de Foucault é que o imperador romano manda pintar na cúpula dessa sala a representação de um céu estrelado, mas não qualquer céu estrelado, mas o céu da conjunção de estrelas de seu nascimento, o céu que presidiu seu nascimento e seu destino.

Sétimo Severo tinha intenções claras ao representar esse céu no lugar mesmo em que deveriam ocorrer as decisões e o fornecimento da justiça. Foucault enumera três delas. Primeiramente, tratava-se de sugerir uma conformidade entre a ordem do mundo que presidiu seu nascimento e o saber que deveria decidir a vida dos súditos, ou seja, um governo em conformidade com a ordem das coisas, com a ordem do cosmo. *“Le logos qui présidait à cet ordre du monde et qui avait présidé à sa naissance, ce même logos était celui qui organisait, fondait et justifiait les sentences qu’il rendait”*. (FOUCAULT, 2012a, p.4)

Em segundo lugar, a representação do céu estrelado vinha representar que o reino de Sétimo Severo não era casual, circunstancial, fruto somente de um uso bem sucedido de força e violência. Antes, era um reino, um governo, escrito nas estrelas. Sétimo Severo estava destinado a ser imperador. *“Et ce que le droit n’avait pas pu fonder, son règne, sa prise de pouvoir, les astres l’avaient une fois pour toutes justifié”* (FOUCAULT, 2012a, p.4). Por fim, a representação era também uma mensagem aos usurpadores do trono, pois se era manifesto pelas estrelas o destino de Sétimo Severo em reinar, ninguém deveria ousar ameaçá-lo e afrontar a ordem das coisas.

O principal objetivo de Foucault ao trazer a imagem de Sétimo Severo e "seu" céu estrelado era o de exemplificar a relação histórica entre governo e manifestação da verdade, entre o exercício do poder do imperador romano e seu vínculo com a manifestação da verdade, representado pela pintura na cúpula; tratava-se de um vínculo entre o poder e um tipo específico de verdade que não é da ordem da utilidade. A verdade que acompanha o exercício do poder de Sétimo Severo não é da ordem dos conhecimentos que são úteis para o governo, e com isso não queremos dizer que ele abrisse mão desse tipo de conhecimento, mas que a pintura em sua cúpula apontava para a necessidade de manifestação da verdade como algo suplementar, excessivo e que não era exatamente da ordem da utilidade ou do conhecimento formal. Não se tratava nem de demonstrar o verdadeiro em oposição a um falso, nem de buscar ou constituir um corpo de conhecimento, um sistema utilitário de conhecimento, para legitimar e possibilitar o exercício do poder.

*Je ne dirai donc pas simplement que l'exercice du pouvoir suppose chez ceux qui gouvernent quelque chose comme une connaissance, une connaissance utile et utilisable. Je dirai que l'exercice du pouvoir s'accompagne assez constamment d'une manifestation de vérité entendue en ce sens très large. (FOUCAULT, 2012a, p.8)*

Trata-se de evidenciar a verdade em seu aspecto ritual, performático, estabelecido sobre, digamos de maneira geral, aspectos não lógicos, não científicos, não verificáveis.

*Il s'agissait essentiellement de faire surgir le vrai lui-même, sur fond de l'inconnu, sur fond du caché, sur fond d'invisible, sur fond d'imprévisible. (...) Il s'agissait d'un rituel de manifestation de la vérité, entretenant avec l'exercice du pouvoir un certain nombre de rapports qui ne peuvent certainement pas se réduire à l'utilité pure et simple, même si le calcul n'en est pas absent. (FOUCAULT, 2012a, p.7)*

Neste contexto preciso o que vemos é um processo claro de alargamento da noção de verdade em relação à noção que Foucault vinha utilizando desde os anos 1950, isto é, uma noção de verdade vinculada aos saberes científicos modernos. Pensamos que o deslocamento da noção de saber para essa nova noção de verdade está certamente ligado ao deslocamento histórico das pesquisas do filósofo. A lida com o cristianismo medieval e com a antiguidade abriu a necessidade de formular uma noção de verdade que não se opõe simplesmente ao falso, mas sim ao oculto, ao indeterminado.

*Il me semble que l'exercice du pouvoir, tel qu'on peut en trouver un exemple dans l'histoire de Septime Sévère, s'accompagne d'un ensemble de procédés verbaux ou non verbaux, qui peuvent par conséquent être de l'ordre de l'information recueillie, de l'ordre de la connaissance, de l'ordre de l'engrangement par tableaux, fiches, notes, d'un certain nombre de renseignements, et qui peuvent être aussi des rituels, des cérémonies, des opérations diverses de magie, de mance, de consultation des oracles, des dieux. (FOUCAULT, 2012a, pp.7-8)*

Foucault se utilizou em *Du gouvernement des vivants* da noção de “aleturgia”, derivada do adjetivo grego *αληθονργής*, expressão empregada para designar aquele que diz a verdade, o verídico. Foucault se utilizou reiteradamente dela nos anos seguintes para demarcar tanto essa acepção de verdade enquanto conhecimento útil, como seu aspecto ritual, isto é, a verdade enquanto “manifestação” da verdade.

A tese foucaultiana em *Du gouvernement des vivants* é que não há governo sem algum tipo de aleturgia, não há condução de condutas sem manifestação da verdade. Em outras palavras, afirma Foucault: “*il est vraisemblable qu'il n'y ait aucune hégémonie qui puisse s'exercer sans quelque chose comme une aléthurgie*” (FOUCAULT, 2012a, p.8). É fato que essa articulação entre poder e manifestação da verdade perdeu força a partir do século XVI, a partir do momento em que se desenvolveu a arte racional de governar que deu lugar a conhecimentos objetivos em vista dos quais se exerceria o bom governo. Portanto, tanto a necessidade da manifestação quanto a qualidade da verdade são então deslocadas. No entanto, essas formas rituais da verdade não sumiram simplesmente. Foucault nos mostra por meio do problema das cortes como o fortalecimento do poder principesco nos séculos XVI e XVII abarcava tanto uma série de conhecimentos úteis à arte de governar, como procedimentos de atualização do verdadeiro que passavam pela presença de bruxas, adivinhos e astrólogos no interior das cortes<sup>43</sup>.

Como Foucault mesmo observa, a razão de Estado, objeto de sua pesquisa em *Segurança, território, população* e em *o Nascimento da biopolítica*<sup>44</sup>, fundamentalmente demonstra um regime de verdade em termos de utilidade que, anteriormente, encontrava-se envolto nesse universo de aleturgias do qual o caso

---

<sup>43</sup> Cf. FOUCAULT, 2012a, pp. 9-11.

<sup>44</sup> Retomaremos este problema entre governo e verdade no contexto da “razão de Estado” no próximo sub-capítulo.

de Sétimo Severo se mostra como bom exemplo: *“c’est en un sens tout un remaniement en effet, disons, utilitaire et calculateur de toutes les aléthurgie qui étaient propres à l’exercice du pouvoir”*. (FOUCAULT, 2012a, p.11)

Se com Sétimo Severo Foucault nos possibilitou entender como um ritual, uma aleturgia, uma manifestação da verdade, pôde se articular ao exercício do poder, a história de Édipo visou funcionar também como exemplo dessa articulação. No entanto, em seu caso não se trataria da aleturgia como ritual imagético de atualização da verdade, mas sim de compreender como se vincularam o exercício do poder, aleturgia e o problema da subjetividade. Tratava-se de estabelecer que, para que a aleturgia fosse plena, completa, era necessário um ponto de subjetivação, isto é, era preciso um discurso em primeira pessoa.

Na perspectiva de Foucault, era preciso retornar à história de Édipo, sendo ela mesma entendida como uma aleturgia. De maneira geral, toda tragédia grega é uma aleturgia, uma manifestação ritual da verdade, uma modalidade possível de manifestação do verdadeiro entre outras, como a revelação do oráculo ou a praça pública com seus debates e práticas jurídicas.

*(...)dans son économie interne, la tragédie est aussi une aléthurgie, dans la mesure où non seulement elle dit vrai, mais elle représente le dire-vrai. Elle est en elle-même une manière de faire apparaître du vrai, mais elle est aussi une manière de représenter la manière dont, dans l’histoire qu’elle raconte, ou dans le mythe auquel elle se réfère, la vérité est venue au jour.* (FOUCAULT, 2012a, p.24)

Foucault se utiliza de Aristóteles na demarcação dos elementos essenciais de uma tragédia, para clarificar ainda mais o aspecto aletúrgico da tragédia grega, em especial, a tragédia de Édipo. São dois os elementos essenciais apontados por Aristóteles. O primeiro é a peripécia (*péripétie*), o movimento interno à tragédia que remete à fortuna dos personagens. O segundo elemento é o reconhecimento (*reconnaissance*), movimento interno que vai do não-saber ao saber, a passagem do desconhecido ao conhecido. Se de maneira geral, nas tragédias gregas, são as peripécias nas quais os atores estão envolvidos que conduzem ao movimento de reconhecimento, a peculiaridade da história de Édipo é a inversão dessa característica. É o movimento mesmo de reconhecimento, de aparecimento da verdade, que vai orientar as reviravoltas na sorte dos personagens. A tragédia é ela mesma uma maneira de fazer aparecer a verdade:

*Donc, Œdipe roi se trouve être, comme toute tragédie, une dramaturgie de la reconnaissance, une dramaturgie de la vérité, une aléthurgie, mais une aléthurgie particulièrement intense et fondamentale, puisque c'est elle qui est le ressort même de la tragédie. (FOUCAULT, 2012a, p.25)*

Em relação a essa mecânica do reconhecimento, o que interessou a Foucault foi o problema da técnica, do tipo de procedimento, dos rituais pelos quais se operou efetivamente esse deslocamento do desconhecimento ao conhecimento, do aparecimento da verdade no desenrolar da tragédia.

A técnica (τεχνη) que Édipo possuía era oposta às práticas de saber que permitiam a Tirésias interpretar os oráculos. No caso do profeta não se tratava exatamente de uma τεχνη, primeiramente, porque se Tiresias dizia a verdade, não era porque ele possuía uma técnica, mas porque ele nascera com a verdade: *“il naît avec la vérité, la vérité naît en lui, la vérité croît comme une plante à l'intérieur de son corps ou comme un autre corps dans son corps”* (FOUCAULT, 2012a, p.54). Em segundo lugar, era por meio do pensamento, da reflexão, que Tirésias podia acessar essa verdade que era natural a ele. Édipo, por sua vez, possuía uma técnica, ele necessitava de uma técnica na medida em que não nascera com a verdade, como Tiresias. Segundo Foucault, Édipo tem a técnica da descoberta: *“la τεχνη d'Œdipe, c'est ευρίσκειν, c'est-à-dire trouver, découvrir”* (FOUCAULT, 2012a, p.54). Técnica da descoberta por meio da investigação das pistas, dos indícios e das provas (τεκμαίρεται):

*le mot employé pour désigner cette interprétation des signes qui le conduiront finalement à vérité, le mot employé n'est pas celui par lequel on désigne l'interprétation du devin par exemple. C'est τεκμαίρεται. Et ces éléments, ces signes et ces marques sont à plusieurs reprises désignés par le mot τεκμήριον, c'est-à-dire marque, indice. (FOUCAULT, 2012a, p.56)*

O empreendimento aleturgico de descoberta e manifestação da verdade executado por Édipo se encadeia progressivamente obedecendo à lei das metades. É por metades que se ajustam que a descoberta da verdade procedeu. A primeira grande metade trata do movimento aletúrgico divino, que por sua vez também é dividido em duas: 1) trata-se do atestado, dado por Apolo, de que a cidade está maculada, está conspurcada; 2) trata-se da resposta à pergunta “quem foi assassinado”, à qual Apolo responde: “Laio”; e da pergunta “quem matou Laio”, para a qual Tirésias, o adivinho, responde: “Édipo”. No entanto, como se sabe, as coisas

não foram postas com tanta clareza. A palavra que vinha de Apolo e de Tiresias, a palavra dos deuses, era sempre proferida na forma futura, na forma da predição, na forma aberta própria da profecia. De todo modo, temos a primeira grande metade completa: conspurcação, assassinato, quem foi morto e quem matou.

Na segunda grande metade, aquilo que falta à primeira metade é posta: a dimensão do presente, da atualidade, o testemunho do que realmente se passou. Temos portanto a dupla formada por: 3.1) a lembrança de Jocasta que, na tentativa de inocentar Édipo, trouxera à memória a morte de Laio por um homem no entroncamento de três caminhos; 3.2) a lembrança do próprio Édipo de ter matado um homem em um entroncamento de três caminhos. Nesta altura o problema do assassinato de Laio e logo do salvamento da cidade pareciam resolvidos. No entanto a profecia que diz respeito ao destino de Édipo, de matar seu pai e desposar sua mãe, ainda estava em aberto.

A segunda dupla que forma a segunda parte da segunda grande metade é formada por: 4.1) o testemunho do escravo de Corinto, aquele que deu a notícia que Políbio, pretendo pai de Édipo, havia morrido e que também informa que ele não era seu verdadeiro pai; 4.2) o testemunho do escravo-pastor, aquele que presenciou a morte de Laio e que abandonou o bebê Édipo no monte Citerão, logo, aquele que testifica tanto o vínculo paterno entre Laio e Édipo quanto o assassinato daquele por este.

Em resumo, temos três duplas que, por sua vez, constituem três tipos diferentes de aleturgia. A primeira dupla, Apolo e Tirésias, configura a aleturgia divina, religiosa, profética, ritual. A segunda dupla, Édipo e Jocasta, trata da aleturgia individual da lembrança. Por último, a aleturgia dos escravos, é a aleturgia do testemunho.

No entanto, colocando o problema em termos de saber, podemos desqualificar o eixo desempenhado por Édipo e Jocasta na medida em que se trata de uma verdade sem saber:

*si l'on pose le problème en ces termes-là, on peut dire que, effectivement, Œdipe et Jocaste disent finalement la vérité sans le savoir et ils ne sont pas les vrais vecteurs de l'aléthurgie, ils n'en sont que les intermédiaires. (FOUCAULT, 2012a, p.34)*

Entre os deuses e os escravos, entre estes momentos propriamente aleturgicos, ou seja, onde tanto um como outro apareceram de fato como instâncias

de verdade, como detentores da verdade e, por isso, como sujeitos que foram interrogados, Foucault pontua algumas diferenças em relação ao tipo de questão e à maneira que as estas são postas. A consulta aos deuses, a consulta ao oráculo, ocorre na expectativa de uma resposta, no entanto, uma vez dada, ela é única, sem espaço para explicações, dúvidas. O caráter enigmático da resposta deixa transparecer uma falsa incompletude que ao final se mostra absolutamente completa: *“le jeu question-réponse avec le dieu est un jeu qu'on joue une fois pour toutes et, la partie étant jouée, il faut faire avec le résultat”* (FOUCAULT, 2012a, p.34). Tiresias, que é como um deus, também é consultado e a ele questões são postas. No entanto, a forma que requerida para se chegar a essa resposta, o sistema de extração da verdade, é diferenciado. O adivinho Tirésias não fornece sua verdade de forma voluntária, inclusive ele deixa claro que não gostaria de ceder aos questionamentos, mas ao final responde, e isso por dois motivos. Primeiro, porque o adivinho é de certa forma um encarregado no cuidado da cidade, sua verdade serve ao bem desta. Dito de outra forma, quando se trata do bem e da segurança da cidade, o profeta não pode se calar.

*Comme protecteur de la cité, comme celui dont la tâche est de donner des conseils pour que la cité soi effectivement bien gouvernée et conduite sûrement au port sans naufrage, le devin ne doit pas se dérober à son devoir et il faut qu'il parle.* (FOUCAULT, 2012a, pp.34-35)

Em segundo lugar, Tirésias se vê constrangido a responder no contexto em que seu poder é desafiado e confrontado por Édipo. Trata-se de um confronto entre poderes similares. A divindade de Tirésias, a proximidade que este mantém com Apolo, o torna rei, assim como o próprio deus:

ele está muito próximo de Apolo, também é chamado rei, ἄναξ; mas é perecível, enquanto Apolo é imortal; e sobretudo ele é cego, está mergulhado na noite, enquanto Apolo é o deus do sol. Ele é a metade de sombra da verdade divina, o duplo que o deus luz projeta em negro sobre a superfície da Terra. É esta metade que se vai interrogar. E Tirésias responde a Édipo dizendo: “Foste tu quem matou Laio”. (FOUCAULT, 2005a, pp.34-35)

No caso dos escravos há outro tipo de aleturgia, uma que não funciona nem da mesma forma, nem por meio dos mesmos procedimentos que a aleturgia divina. Em especial, o escravo-pastor, aquele que se manteve escondido em sua cabana, desempenhou um papel crucial, ele possuía a verdade sobre Édipo, a verdade que



ligava as várias metades, as verdades parciais da tragédia. Foi ele quem recebeu em seus braços o bebê Édipo, foi ele quem não executou a ordem de matá-lo e o deu ao escravo de Corinto, foi ele também quem presenciou o assassinato do rei Laio.

Se por um lado existe uma simetria entre o deus Apolo e o escravo pastor, pois ambos sabem tudo, há também uma assimetria, pois, se sabem tudo, eles sabem de modos diferentes, por meio diferentes, e fornecem a verdade de modos diferentes. A primeira diferença entre a aleturgia dos deuses e a aleturgia dos escravos refere-se à forma de obter a verdade: enquanto os deuses são consultados, o escravo é interrogado. É necessária também a autenticação de sua identidade, é necessário que o próprio escravo testifique sua identidade assim como que outro também a confirme, no caso, o escravo de Corinto. Posto isto, vai-se requerer a verdade do escravo a partir de uma técnica que extorque, por meio de ameaças de morte e tortura, aquilo exatamente que se deseja saber. Édipo tem de forma clara em sua cabeça aquilo que precisa saber do escravo-pastor, e para arrancá-lo ele usa de todos os meios disponíveis.

Em segundo lugar, entre a aleturgia oracular e a aleturgia dos escravos há sem dúvida uma diferença quanto à modalidade do saber de cada um. Para Foucault, tanto no caso dos deuses como dos escravos, trata-se de uma certa maneira de compor o olhar e o discurso, o ver e o dizer. O deus vê tudo, pois ele é a luz que torna todas as coisas visíveis e ele diz a verdade, aquilo que acontece na medida em que tudo vê. No caso dos escravos, ver é *“assister impuissants à un spectacle imposé de l’extérieur, par la volonté des hommes, par les décisions des rois, par ce qui leur arrive”* (FOUCAULT, 2012a, p.37). São espectadores impotentes, que simplesmente obedecem a ordens, e sua presença é resultado da contingência do seu serviço.

A questão é em que consiste a verdade desse olhar. E a resposta vem do simples fato de que eles estavam, eles mesmos, presentes, com seus próprios olhos viram e por suas próprias mãos agiram. É a lei da presença que dá o selo de autenticidade ao discurso dos escravos. E é este exatamente o ponto de subjetivação presente na aleturgia edipiana: é um discurso em primeira pessoa, é a capacidade de dizer, “eu vi”, “eu estava lá”. O escravo-pastor diz a Édipo: “estas minhas mãos te levaram ainda pequenino à tua mãe”. (SÊNECA, 1982, p.87)

*Donc, tout le rapport du voir et du dire-vrai ne s'articule pas là autour de la puissance de faire apparaître les choses dans une visibilité qui est celle de leur nature même et qui autorise le regard du dieu à les prévoir puisqu'il les fait voir. Il s'articule autour de la présence des personnages, de l'identité du témoin, du fait que c'est lui, lui-même, αὐτός, qui voit et qui parle. C'est lui dans son identité qui est l'authentification de la parole du dieu. (FOUCAULT, 2012a, p.37)*

Em terceiro lugar, há uma diferença em relação ao eixo temporal dos discursos de verdade nessas formas aletúrgicas. A aleturgia divina se encontra no eixo do presente e do futuro, nunca se trata de um discurso no tempo passado e, além disso, sempre se manifesta em tom imperativo e coercitivo. *“Ils disent toujours quelque chose qui se situe dans l'axe présent-futur et sous la forme de l'injonction”* (FOUCAULT, 2012a, p.38). Em contrapartida, a verdade professada pelos escravos se situa sempre no eixo do passado, sua verdade é sempre uma lembrança, é sempre a fala da memória, e é somente nessa medida que são autorizados a dizer a verdade. Na aleturgia oracular trata-se da palavra que proclama a verdade, que a decreta, que a torna manifesta. A palavra dos escravos é a palavra do testemunho e da confissão submetida à lei da lembrança e da memória.

*Le mot rituel pour désigner l'aléthurgie du discours oraculaire, c'est Φημι, c'est-à-dire pas simplement : je dis, mais : je proclame, j'affirme, je décrète, tout à la fois j'énonce et je prononce. Je dis que ça se fera et je dis que ça se passe. Alors que de l'autre côté, c'est ὁμολογέω, je reconnais, j'avoue, oui, c'est bien ça qui s'est passé et à la loi de ce qui s'est passé, je ne peux pas me dérober. L'un proclame et décrète, l'autre avoue et témoigne. (FOUCAULT, 2012a, p.39)*

A grande questão entre a veridicção dos deuses e a veridicção dos escravos, entre a aleturgia oracular-profética e a aleturgia do testemunho, é que ambos falam a mesma coisa: *“les esclaves n'en disent ni plus ni moins que les dieux ou plutôt ils le disent clairement et, par conséquent, le disent mieux”* (FOUCAULT, 2012a, p.40). A aleturgia divina nunca seria completa sem aquela verdade manifesta pelos escravos. O procedimento de manifestação da verdade na tragédia nunca seria pleno sem a concretude que o interrogatório, a presença, o olhar dos escravos forneceram às profecias.

*Et il a fallu par conséquent qu'il y ait cette aléthurgie propre aux esclaves, il a fallu qu'il y ait cette procédure d'interrogatoire, il a fallu qu'il y ait la loi de mémoire s'imposant aux esclaves et les contraignant à dire ce qu'ils avaient vu, il a fallu leur présence, il a*

*fallu qu'ils aient été là eux-mêmes et que ce soient les mêmes qui soient là à nouveau sur la scène pour que finalement la pièce elle-même se déroule comme une aléthurgie et que ce qui avait été dit dans une sorte de vérité énigmatique et en suspens au début de la pièce devienne la vérité inévitable à laquelle Œdipe est obligé de se soumettre et que les spectateurs eux-mêmes doivent reconnaître.* (FOUCAULT, 2012a, p.41)

Nessa perspectiva o que vemos se delineando ao longo da tragédia são dois modos de veridicção, dois modos de dizer o verdadeiro, duas formas de aleturgia. De um lado, a aleturgia oracular e religiosa, aquela que tem a palavra eterna, que domina o tempo e que é autorizada, que tem seu discurso autorizado em relação a um saber que vem de sua natureza, como é o caso de Apolo, ou que fala em nome deste que tem o saber, Tirésias. De outro lado, temos a aleturgia dos escravos, dos servidores, a aleturgia que se forma aos poucos, na junção das peças, na junção das memórias e das lembranças, aquela que tem o poder de dizer “eu”, eu vi, eu dei, eu desobedeci, eu participei.

É esse o aspecto principal que Foucault ressalta da tragédia de Édipo e que pretende desenvolver no curso de 1980 ao tratar do cristianismo, isto é, o elemento “eu”, *αὐτός*, nos procedimentos de veridicção, nos procedimentos aletúrgicos. Nas palavras do próprio Foucault,

*je crois qu'on a là un élément important, c'est en tout cas celui-là (...) que je voudrais essayer d'étudier un petit peu cette année, c'est-à-dire l'élément de la première personne, l'élément du “je”, l'élément du “αὐτός”, du “moi-même” dans ce qu'on pourrait appeler l'aléthurgie ou la véridiction ou les rites et procédures de véridiction.* (FOUCAULT, 2012a, p.48)

\*\*\*

No entanto, ainda falta apontar algo nessa história de Édipo, a saber, o papel do próprio Édipo. Se na perspectiva foucaultiana Édipo não é aquele que não-sabe, aquele que é ignorante, que saber é esse que ele detém, por qual procedimento ele se transforma de alguém que não sabe para alguém que sabe? A este saber já fizemos referência, Édipo age por descoberta (*εὐρίσκειν*), em achar, juntar, coordenar as peças, os discursos, as verdades ocultas, as incompletudes: os indícios (*τεκμήριον*).

Édipo se transforma em alguém que sabe, ou seja, a verdade aparece a partir da reunião dos indícios. Em segundo lugar, é o próprio Édipo o ator principal no processo de articulação dos indícios. Nesse processo aletúrgico, por descoberta

é ele mesmo, Édipo, o mestre da verdade. *“Il aura été, d’un bout à l’autre, l’opérateur qui, cheminant de τεκμήριον en τεκμήριον, est arrivé jusqu’à la présence physique sur la scène de ceux qui étaient, – de celui qui était physiquement présent au crime”*. (FOUCAULT, 2012a, p.58)

Ao contrário do saber de Tirésias que se fundava nos decretos divinos, o saber de Édipo quer saber o que realmente se passou e qual a conformidade disto com os decretos dos deuses. De um lado, essa aleturgia da descoberta deve trazer à tona os acontecimentos eles mesmos, os encontros, a fortuna dos indivíduos. De outro lado, é também um procedimento que tenta não se submeter inteiramente ou definitivamente, tenta escapar dos desígnios dos deuses. E neste sentido é uma maneira de se conduzir, é uma maneira de governar o navio por entre os perigos: *“c’est donc un art du gouvernail que celui de la découverte”* (FOUCAULT, 2012a, p.58). O que, por sua vez, coloca no interior da tragédia de Édipo a questão do poder, da prática de governo em relação à verdade.

Para Édipo, a questão sempre esteve centrada no problema do poder. Vê-se, por exemplo, quando é revelada a Édipo a palavra dos deuses, ele não reage na defesa de sua inocência, mas na defesa de seu poder. É seu trono que está sendo ameaçado pelo complô articulado entre Tirésias e Creonte. O mesmo pode-se perceber na ocasião que Édipo recebe a notícia da morte de seu suposto pai, onde esta nem mesmo é lamentada. Para Édipo interessa que não fora ele o responsável pela morte e, logo, não acontecera o que havia sido predito pelos deuses.

A tipologia do poder em questão é a tirania. Nas palavras de Foucault, *“l’histoire œdipienne est une histoire, on pourrait dire : typiquement tyrannique”* (FOUCAULT, 2012a, p.62). E aqui não devemos entender tirania, ou poder tirânico, no seu aspecto unicamente pejorativo; na medida que se trata de uma figura histórica, de uma instituição precisa, é importante considerá-lo na perspectiva do debate político grego, considerará-lo em suas ambiguidades, levar em conta a tirania em seu aspecto positivo e negativo. Na tradição da mitologia grega o tirano era aquele que tirava a legitimidade de seu poder a partir de um ou mais eventos heróicos, era também aquele que deixou a cidade em que nasceu e a ela retornou de alguma forma qualificado ao exercício do poder por alguma façanha realizada, e nesse retorno é reinserido novamente na sociedade, normalmente via casamento. Certamente Édipo aparece como portador destas e outras características que o qualificam como tirano.

Édipo teve um destino acidentado, é aquele que vem de fora e que vem sem poder entre as mãos. Édipo também é aquele que salva a cidade, façanha que justifica seu poder tirânico. Além disso, o ato heróico, benevolente, de salvar a cidade de seu destino, constituiu entre Édipo e a cidade uma relação de dívida e afeição também benevolente, não uma pura relação de obediência estatutária. É este, pois, o tirano, aquele que sozinho salvou a cidade, aquele que possui uma ligação individual com ela, logo é dele a qualificação para governá-la. Governo este que não é orientado em nome das leis, leis universais ditadas pelos deuses. Édipo não se conduz por elas, mas por sua própria vontade.

*Et donc, ce à quoi va s'ordonner l'action et le pouvoir d'Œdipe, ce n'est pas l'universalité de ce νόμος, de cette loi qui n'a qu'un père, qui est née sur l'Olympe, en laquelle habite un dieu qui ne vieillit pas. Ce ne sera pas cette loi immobile et immortelle; ce sera simplement sa volonté. (FOUCAULT, 2012a, p.64)*

Portanto, vontade que não é conduzida pelo desígnios do deuses. Vontade que consiste em conduzir os acontecimentos e a fortuna dos homens com base em um saber que não provém dos deuses. Trata-se de "governar em descoberta". É deste saber, desta técnica, que Édipo se utiliza para descobrir e encontrar a verdade por meio dos indícios e conduzir a cidade à salvação.

*S'il est obligé de gouverner en découvrant, c'est que découvrir permet de repérer les écueils, les rochers, les rencontres, de repérer la τύχη à travers les décrets des dieux, et à cela va correspondre un gouvernement, un exercice du pouvoir qui sera tyrannique en ceci précisément – et c'est ce qui caractérise fondamentalement le pouvoir tyrannique – qu'il ne s'ordonne pas au principe du νόμος, il suit simplement, autant qu'il peut et avec les moyens propres du tyran, et avec le savoir propre du tyran, il va essayer de suivre la τύχη, de suivre le destin et non pas le νόμος. (FOUCAULT, 2012a, p.64)*

Na medida em que a tragédia de Édipo se mostra como uma aleturgia, ou seja, na medida em que se trata de fazer aparecer a verdade, vê-se que a maneira como Édipo procedeu, por meio de seu saber e de seu poder, através do poder tirânico de governar por descobrimento, vê-se que foi isso que deu conteúdo, realidade, concretude, a partir da qual se pode fazer a história daquilo que os deuses haviam profetizado. E esse conteúdo, essa realidade, advém precisamente do discurso em primeira pessoa que os escravos podiam proferir, discurso legitimado sob a égide da presença e da lembrança.

É justamente essa relação entre a arte de governar os homens e aleturgia que interessa a Foucault no curso de 1980. Não um tipo qualquer de aleturgia, como no caso de Sétimo Severo, mas exatamente no tipo de aleturgia que precisa ser feita em primeira pessoa, como exemplificado pelas testemunhas da tragédia edipiana. Trata-se, portanto, da relação entre governo, exercício de poder e auto-aleturgia.

*Rapports entre l'art de gouverner les hommes et l'alethurgie, mais entre l'art de gouverner les hommes et ce que j'appellerai l'auto-alèthurgie, c'est-à-dire ces formes de manifestation de vérité qui tournent autour de la première personne, autour du je et du moi-même? (FOUCAULT, 2012a, pp.51-52)*

Temos então dessa história infinita de Édipo três lições, segundo Foucault. Primeiro, a necessidade da manifestação da verdade, do procedimento aleturgia para o exercício do poder. Em segundo lugar, a ideia de que sem subjetivação, sem a presença do discurso em primeira pessoa, o círculo da aleturgia permaneceria inacabado. Sem o "eu" não há aleturgia plena e o poder não é exercido como deveria. Em terceiro e último lugar, a aleturgia vai além dos efeitos do conhecimento utilitário. Quando a verdade é toda manifesta, quando o círculo aletúrgico se fecha e todas as peças da tragédia se encaixam, a salvação de Tebas não advém da obediência às ordens do oráculo. É a revelação mesma da verdade em seu ritual, em seus procedimentos, que liberta a cidade, que desloca o problema e a necessidade da punição.

*L'histoire de la libération de Thèbes, c'est simplement un effet de lumière, et rien de plus. Que les choses viennent à la lumière, et la peste disparaît et l'ordre est rétabli. L'alèthurgie en elle-même – bien au-delà des effets purs et simples de connaissance qui auraient permis de déterminer le coupable et par conséquent, ensuite, de le châtier –, cette alèthurgie va bien au-delà des effets purs et simples de connaissance utilitaire. (FOUCAULT, 2012a, p.73)*

### **3.2 Regime de verdade e anarqueologia**

A confissão, em *Du gouvernement des vivants*, aparece como principal problema histórico dessa articulação entre exercício do poder e aleturgia, entre o poder enquanto governo dos homens e a manifestação da verdade, mais especificamente, manifestação da verdade na forma da subjetividade, na forma de auto-aleturgia, da qual se esperam efeitos que estão para além da ordem do

conhecimento utilitário, mas que são da ordem da salvação. O problema geral, segundo Foucault, pode ser posto da seguinte forma:

*pourquoi, sous quelle forme, dans une société comme la nôtre, existe-t-il un lien si profond entre l'exercice du pouvoir et l'obligation, pour les individus, de se faire eux-mêmes, dans les procédures de manifestation de la vérité, dans les procédures d'aléthurgie dont le pouvoir a besoin, des acteurs essentiels? (FOUCAULT, 2012a, p.79)*

Foucault abordou tal problemática entre exercício de poder e auto-aleurgia no interior do cristianismo a partir de três noções recentes em seu arcabouço conceitual: aleurgia, sobre a qual já falamos, ato de verdade e regime de verdade. Esta última aparece de forma consistente pela primeira vez em 1979, no curso *Nascimento da Biopolítica*, no encalço de uma história do governo já iniciada no ano anterior em *Segurança, território, população*. Em 1979, no entanto, Foucault se ocupava da noção de governo dos homens enquanto técnica, enquanto “arte de governar” no exercício da soberania política. Foucault faz uma escolha pela “arte” de governar com o intuito de demarcar seu interesse pela maneira como foi “pensada” a prática do governo, isto é, enquanto “reflexão” sobre a melhor maneira de governar. Da mesma forma que Foucault se debruçou sobre o *Político* de Platão a fim de saber como se refletia sobre a arte diretiva de comandar, específica ao magistrado, no curso *Segurança, território, população*, em o *Nascimento da biopolítica* ele já não estava mais interessado na antiguidade grega, mas buscou as transformações ocorridas na forma de se refletir sobre as artes de governar a partir do século XVI.

Mais especificamente, Foucault se preocupou em marcar uma transformação ocorrida no interior da razão governamental moderna, ou seja, a irrupção de uma nova racionalidade. Tratou-se de mostrar – a partir da racionalidade governamental atuante entre o século XVI e início do século XVIII, a razão de Estado, sobre a qual ele também já havia se detido no ano anterior, em *Segurança, território, população* – a irrupção de uma nova racionalidade governamental, de uma nova arte de governar, a saber, a razão governamental liberal, que coloca em jogo uma outra relação entre verdade e prática governamental.

O genealogista aborda essa transformação através do novo “regime de verdade” instaurado pela economia política em meados dos século XVIII. Este novo

regime de verdade nasce de dentro dos objetivos da razão de Estado como um novo princípio de limitação da arte de governar. No caso da razão de Estado, é o direito, a razão jurídica, o elemento que age de forma externa a limitar tal racionalidade,

(...)como vocês vêem, trata-se de uma limitação externa. Aliás os juristas sabem muito bem que a questão de direito deles é extrínseca à razão de Estado, já que definem a razão de Estado como, precisamente, o que está fora da órbita do direito. (FOUCAULT, 2008a, p.14)

No caso da “razão governamental crítica”, a limitação não se daria mais de forma externa, mas interna: “regulação interna da racionalidade governamental” (FOUCAULT, 2008a, p.14), que acontece não pela via da razão jurídica, mas através da “economia política”.

Essa nova arte de governar se caracterizava não tanto pela função de assegurar “o crescimento do Estado, mas sim limitar do interior o exercício do poder de governar” (FOUCAULT, 2008a, p.39). Foucault quer sublinhar o desenvolvimento da razão governamental moderna (a partir do século XVIII) a partir do regime de verdade que põe como principal questão o princípio do máximo/mínimo. A razão de Estado e o problema de governar o máximo possível não são abolidos pela razão liberal e pelo problema do governo mínimo, da frugalidade do governo. Na realidade o liberalismo deve ser interpretado com um ponto de inflexão, “tem de ser considerada uma espécie de duplicação, (...)de burilamento interno da razão de Estado”. (FOUCAULT, 2008a, p.40)

O estado mínimo como princípio regulador da razão liberal, segundo Foucault, se formou a partir de certo regime de verdade, “o qual encontrava sua expressão e sua formulação teórica na economia política” (FOUCAULT, 2008a, p.41). Esta não reflete mais sobre as práticas governamentais em termos de legitimidade ou ilegitimidade, em termos de direito de origem, ou acerca dos possíveis excessos do soberanos. Ela reflete sobre o prisma dos efeitos desencadeados por tais práticas em termos de sucesso ou fracasso. A economia política não pressupõe direitos naturais anteriores à prática governamental, ao invés disso, ela revela “a existência de fenômenos, de processos e de regularidades que se produzem necessariamente em função de mecanismos inteligíveis” (FOUCAULT,



2008a, p.21). Há, portanto, uma natureza própria da ação governamental que será o objeto mesmo da economia política.

Essa relação entre a economia política e o governo mínimo é no fundo o problema que nos interessa chamar a atenção, isto porque nesta relação está implicado o jogo entre um certo regime de verdade e uma prática de governo. O princípio dessa conexão é o mercado. Desde a idade Média até século XVII, o mercado era objeto privilegiado da intervenção do Estado. O mercado era um lugar de regulação que tinha como objetivo garantir uma justiça distributiva, o não-delito e a devida sanção às fraudes<sup>45</sup>. Em suma, Foucault afirma que o mercado nesse período é um lugar de jurisdição.

No entanto, no século XVIII o mercado já não aparece como lugar primordial da regulação governamental, posto os mecanismos “naturais” aos quais o mercado deve se submeter. Deve-se deixar esses mecanismos agirem para assim possibilitarem a formação do “preço natural”.

O mercado, quando se deixa que ele aja por si mesmo de acordo com a sua natureza, com a sua verdade natural, digamos assim, permite que se forme certo preço que será metaforicamente chamado de preço verdadeiro, que às vezes será também chamado de justo preço(...). (FOUCAULT, 2008a, p.44)

Na perspectiva foucaultiana, o mercado enquanto lugar de jurisdição dá lugar ao mercado enquanto lugar de verificação. Isto é, o mercado não é lugar onde o Estado deve estabelecer uma regulamentação, ao invés disso, e por meio da economia política, o “mercado deve ser revelador de algo que é como uma verdade” (FOUCAULT, 2008a, p.21). O mercado enquanto verdade, enquanto lugar de verificação, foi o que permitiu julgar as práticas governamentais:

(...)o que se descobre nesse momento, ao mesmo tempo na prática governamental e na reflexão dessa prática governamental, é que os preços, na medida em que são conformes aos mecanismos naturais do mercado, vão constituir um padrão de verdade que vai possibilitar discernir nas práticas governamentais as que são corretas e as que são erradas. Em outras palavras, (...) falsificar ou verificar a prática governamental. (FOUCAULT, 2008a, pp.44-45)

Em 1980, no curso *Du gouvernement des vivants*, Foucault conceitua regime de verdade a partir de um outro enfoque:

---

<sup>45</sup> Cf. FOUCAULT, 2008, pp.42-43.

*un régime de vérité, c'est donc ce qui contraint les individus à ces actes de vérité, ce qui définit, détermine la forme de ces actes et qui établit pour ces actes des conditions d'effectuation et des effets spécifiques. (...) un régime de vérité, c'est ce qui détermine les obligations des individus quant aux procédures de manifestation du vrai. (FOUCAULT, 2012a, p.91)*

Como vimos a partir da história de Édipo, o que está em jogo em 1980 é uma noção de verdade que não é aquela que tem por função o conhecimento imediatamente utilitário, que visa criar um critério a partir do qual a prática governamental e o mercado podem ser falsificados ou verificados. Foucault em *Du gouvernement des vivants* reformulou e problematizou essa concepção de regime de verdade para além do âmbito da ciência, de forma que a noção de verdade no contexto desse curso não se vinculou a um domínio de saber como o da economia política, mas à produção de verdades interiores, à manifestação da verdade na forma da subjetividade, como veremos a diante.

Foucault se propôs a falar de regime de verdade em um sentido muito similar ao modo como se convencionou falar de regime político ou regime penal, ou seja, regime enquanto conjunto de procedimentos e instituições onde os indivíduos se encontram engajados em relativa relação de obrigatoriedade. No caso do regime político, trata-se da obediência a uma autoridade; no caso do regime penal, da submissão a leis; no caso do regime de verdade, da manifestação condicionada de atos de verdade.

*Pourquoi après tout ne pas parler des obligations de vérité comme [on parle] des contraintes politiques ou des obligations juridiques? Obligations de faire ceci, obligations de dire vrai: est-ce qu'elles ne sont pas, jusqu'à un certain point, de même type ou, en tout cas, ne peut-on pas transférer les notions de régime politique et de régime juridique au problème de la vérité? Il y aurait des obligations de vérité qui imposeraient des actes de croyance, des professions de foi [ou] des aveux à fonction purificatrice. (FOUCAULT, 2012a, p.92)*

A fim de ir mais perto do cerne da noção de regime de verdade, Foucault simula possíveis objeções a tal terminologia. Pode-se objetar, sobretudo de um ponto de vista ideológico, que ao argumentar sobre essa noção de regime de verdade dá-se sempre exemplos que concernem ao universo do cristianismo, tais como a confissão e a profissão de fé, que no fundo se referem a não verdades ou a atos que são indiferentes à designação do verdadeiro ou do falso. Nesses tipos de

atos a questão não é a da obrigatoriedade da verdade, mas a da coerção do não verdadeiro, do não verificável. Isto porque quando realmente se está lidando com o verdadeiro não se tem a necessidade de um “regime” de obrigação, de um “regime” de verdade, pois a verdade é evidente.

*L'évidence est en cela la meilleure preuve et démonstration qu'il n'y a pas besoin d'un régime de vérité s'ajoutant en quelque sorte au vrai lui-même. C'est le vrai lui-même qui détermine son régime, c'est le vrai lui-même qui fait la loi, c'est le vrai lui-même qui m'oblige. C'est vrai, je m'incline. Et je m'incline, puisque c'est vrai, et je m'incline dans la mesure où c'est vrai. (FOUCAULT, 2012a, p.93)*

Nesse argumento da evidência da verdade, ou seja, que a verdade obriga simplesmente por ser verdade, o que está subjacente é um aspecto da doutrina espinosista: o princípio de que o verdadeiro é um *index sui*, o *verum index sui*, a verdade nem obriga nem constrange na medida em que é índice de si mesma. Tomando as coisas nesse nível, tal postura tornaria a noção de regime de verdade problemática na medida em que, se a verdade é índice de si mesma, não haveria necessidade de um regime que constranja os indivíduos à aceitação da verdade, sendo possível pensar um regime de verdade somente quando não houvesse a presença da verdade propriamente dita.

No entanto, Foucault vê uma confusão nesse argumento e defende a operacionalidade de sua terminologia. Para ele a concepção de que a verdade é índice de si mesma não implica que a própria verdade seja a portadora e criadora dos efeitos e das obrigações que os indivíduos têm em relação a ela.

*Mais que le vrai soit index sui ne veut pas dire pour autant que la vérité soit rex sui, que la vérité soit lex sui, que la vérité soit judex sui. (...) Ce n'est pas la vérité qui en quelque sorte administre son propre empire, qui juge et sanctionne ceux qui lui obéissent et ceux qui lui désobéissent. Il n'est pas vrai que la vérité ne contraigne que par le vrai. (FOUCAULT, 2012a, p.94)*

De outro modo, segundo Avelino,

não é porque a verdade seja o índice de si, *verum index sui*, isto é, que seja capaz de atestar por si mesma e, no ato de atestar, revelar, derrotar, suprimir o que lhe é oposto, isso não implica que ela se torne, por extensão, soberana de si, legisladora de si, juíza de si. (AVELINO, 2010, p.148)

Para o filósofo francês esse raciocínio que estabelece uma relação entre verdade e obediência não é da ordem da lógica, da constatação, da dedução, do estabelecimento do verdadeiro e do falso, mas antes, da ordem do engajamento e da profissão. Esse raciocínio pressupõe a afirmação: “se é verdade, portanto, eu me inclinarei”. O argumento foucaultiano é o de que este “portanto”, esta partícula que na frase liga a verdade à obrigação, a verdade à obediência, a verdade à sujeição, não é deduzido da verdade, não emana dela, pois essa ligação é da ordem do engajamento do sujeito. É esta ligação entre o verdadeiro e o constrangimento que esse verdadeiro exerce que a terminologia do “regime de verdade” quer tomar como problema fundamental, não enquanto um problema lógico, mas como um problema histórico-cultural que necessita de uma genealogia.

Foucault toma o exemplo de um embate entre dois lógicos, sendo que um deles ao final aceita como verdadeira a proposição colocada pelo parceiro lógico e que ele antes recusava. O que está implícito na aceitação daquele que antes negou e depois aceitou a proposição como verdadeira é a proposição: “é verdade, portanto, eu me inclino” (*c’est vrai, donc je m’incline*). Segundo a argumentação de Foucault, quando o lógico assevera “é verdade”, trata-se simplesmente da constatação da logicidade inegável pela qual que a questão foi conduzida, ou seja, que aceitando as regras do jogo da lógica, sua gramática e seus símbolos, pôde-se constatar a veracidade da proposição. No entanto, quanto se completa a frase e se diz, “portanto, eu me inclino”, esta operação não pertence à lógica, não é a lógica propriamente dita que o constrange a se inclinar, mas o fato de um certo indivíduo “fazer” lógica, operacionalizá-la. É o engajamento, nesse jogo, a chave do constrangimento do verdadeiro.

*(...)c’est-à-dire parce qu’il s’est constitué lui-même, ou qu’il a été invité à se constituer comme opérateur dans un certain nombre de pratiques ou comme partenaire dans un certain type de jeu. Et il se trouve que ce jeu de la logique est tel que le vrai sera considéré comme ayant en lui-même, et sans autre considération, valeur contraignante. (FOUCAULT, 2012a, pp.95-96)*

Tanto a lógica como a ciência são regimes de auto-indexação do verdadeiro, de modo que a constrição é assegurada pelo próprio verdadeiro, ou ainda, a verdade constrange porque e na medida em que é verdadeira. No entanto, e aí está a confusão que indicamos a respeito de Espinosa, no caso da lógica e da ciência, o regime de verdade é a tal ponto identificado com essa auto-indexação, em

outras palavras, aquilo que constrange os indivíduos e o sistema de evidência do verdadeiro se confundem de tal forma, que o aspecto constrangedor chega a desaparecer, e a verdade aparece como *index sui*, uma verdade que não obriga.

*On peut dire qu'avec la logique on a un régime de vérité où le fait que ce soit un régime disparaît, ou en tout cas n'apparaît pas, parce que c'est un régime de vérité où la démonstration comme auto-indexation du vrai est acceptée comme ayant un pouvoir absolu de contrainte. Dans la logique, le régime de vérité et l'auto-indexation du vrai sont identifiés, de sorte que le régime de vérité n'apparaît pas comme tel. (FOUCAULT, 2012a, p.96)*

Na história do Ocidente tal reflexão se exemplifica muito bem em Descartes na afirmação “penso logo existo”. Neste caso há uma confusão similar ao que acabamos de ilustrar. Há um efeito explícito no “logo” cartesiano, um efeito inatacável onde age a força intrínseca da verdade. No entanto há um efeito implícito nessa partícula cartesiana “logo”, que manifesta “é verdade, portanto me inclino”. Está implícita nessa partícula a aceitação de um regime de verdade, a aceitação de um regime de constrangimento que não se reduz ao aspecto intrínseco do verdadeiro. E para que isso funcione, não só em Descartes mas, de certa forma, no pensamento Ocidental, é preciso qualificar o sujeito, é preciso que ele não seja louco, ou ainda é preciso excluir o louco, na medida que o louco é aquele que não é constrangido pela simples evidência da verdade. O regime de verdade, esse regime que é o cartesiano, o científico, o lógico, necessita de uma vinculação com um tipo de sujeito que seja capaz de dizer: *“quand ce sera vrai, et vrai évidemment, je m'inclinerai. Il faut qu'il y ait un sujet qui puisse dire: c'est évident, donc je m'incline”*. (FOUCAULT, 2012a, p.96)

Posto isso, é preciso compreender, na perspectiva foucaultiana, a ciência e a lógica como somente regimes possíveis de verdade entre outros modos possíveis de ligar o indivíduo, a manifestação do verdadeiro e o tipo de obediência. É dessa constatação que Foucault pôde cunhar outra expressão ainda mais geral que dá o tom e a chave metodológica na qual o curso de 1980 está posto. Trata-se de uma “anarqueologia dos saberes”, problema mais geral no qual se insere o problema dos atos de verdade cristãos.

A perspectiva anarqueológica toma como princípio a multiplicidade de regimes de verdade, ou seja, os múltiplos modos de vincular e constranger os indivíduos à manifestação do verdadeiro. Ela é uma noção que visa a recusa da

divisão dos saberes entre aqueles que estão sob a égide da ciência, do verdadeiro e seu poder intrínseco, e de outro lado aqueles que são ideológicos, falsos, aqueles que necessitam de um poder suplementar para obterem efeitos de verdade. Foucault inverte uma postura tradicional da filosofia que parte do seguinte questionamento: posta a ligação voluntária dos indivíduos com certa verdade, posta a submissão livre a um sistema de verdade, adquiridas as ferramentas e justificações que fundamentam tal discurso de verdade, como pode-se reagir, o que dizer contra o poder que sujeita o indivíduo involuntariamente? *“Autrement dit, le lien volontaire à la vérité, qu’est-ce qu’il peut dire sur le lien involontaire qui nous attache et nous plie au pouvoir?”* (FOUCAULT, 2012a, p.75). Portanto, movimento que vai da verdade ao poder, ou que admite o poder da verdade frente ao poder que subjuga os sujeitos. Foucault quer inverter essa postura. Trata-se de partir de uma atitude, mais que uma tese, de desprender-se e separar-se do poder: Foucault quer suspender a legitimidade intrínseca do poder suspendendo a crença de sua fundação em qualquer direito, necessidade ou contrato, para a partir disso interrogar o sujeito de conhecimento, o sujeito de verdade, o acesso do sujeito à verdade. Isto é, partindo da imersão do sujeito nas relações de poder e, ao mesmo tempo, da recusa de qualquer legitimidade natural desse poder, problematizar e requalificar as relações entre sujeito e verdade.

*Ce n’est pas la critique des représentations en termes de vérité ou d’erreur, en termes de vérité ou de fausseté, en termes d’idéologie ou de science, de rationalité ou d’irrationalité, qui doit servir d’indicateur pour définir la légitimité du pouvoir ou pour dénoncer son illégitimité. C’est le mouvement pour se dégager du pouvoir qui doit servir de révélateur aux transformations du sujet et au rapport qu’il entretient à la vérité.* (FOUCAULT, 2012a, p.76)

Como bem esquematiza Avelino, a anarqueologia possui basicamente duas dimensões. Por um lado “ela é um método analítico para o estudo dos regimes de verdade” (AVELINO, 2010, p.149), é uma chave de inteligibilidade que permite a Foucault se deslocar, ou abranger suas pesquisas para além das fronteiras do discurso científico. Por outro lado, consiste de um gesto que recusa o poder constrangedor da verdade.

A anarqueologia dos saberes não consiste em descrever a história da ciência para mostrar que, se a verdade coage os homens, compensa-os desfazendo seus sonhos e fantasias, celebrando seus desejos, desenraizando suas representações. Ao contrário, uma

história anarqueológica consiste em recusar previamente o direito de obrigação e a força de coação que o verdadeiro pretende sobre os homens. (AVELINO, 2010, p.149)

Em suma, a história anarqueológica é uma história da força do verdadeiro, objetivo que Foucault admite ser demasiado extenso. Em *Du gouvernement des vivants*, o genealogista se atém ao regime de verdade cristão dos primeiros séculos, tomando o problema da condução dos indivíduos quando são eles próprios o objeto nos procedimentos aletúrgicos. Foucault propôs pesquisar

*(...) comment les hommes, en Occident, se sont-ils liés ou ont-ils été amenés à se lier à des manifestations bien particulières de vérité, manifestations de vérité dans lesquelles, précisément, ce sont eux-mêmes qui doivent être manifestés en vérité ?* (FOUCAULT, 2012a, p.99)

Partimos do conceito de que regime de verdade é aquilo que constrange indivíduos a atos de verdades. Ato de verdade, por sua vez, é exatamente a terminologia de que Foucault se utiliza para dar conta de configurar essa inserção do sujeito nos procedimentos de verdade. Trata-se de uma expressão retirada dos teólogos cristãos quando da caracterização dos elementos constituintes do sacramento da penitência. Primeiro deles, *actum contritionis*, parte que se refere à contrição. Segundo, *actum satisfactionis*, relativos aos atos de penitência. No meio desses dois, *actum veritatis*, ou seja, ato de verdade, que se refere à manifestação pelo próprio sujeito das faltas que admitia ter cometido.

Foucault utilizará o termo “ato de verdade” para dar conta da parte, nos procedimentos aletúrgicos, que retorna ao sujeito, isto é, para referir-se aos procedimentos de manifestação da verdade em que o sujeito é o principal elemento a partir do qual a verdade aparece. Isso porque o sujeito pode estar inserido nos procedimentos de aleturgia de várias formas. O sujeito pode ser o "operador" no procedimento de manifestação da verdade quando é por meio de sua ação que a verdade aparece, por exemplo, como é o caso do sacerdote num sacrifício grego: ele é quem corta o animal e mostra a verdade, responde às questões, é o papel de Tirésias que vimos na tragédia de Édipo. O sujeito pode ainda atuar como testemunha, como também vimos na tragédia edipiana, função desempenhada pelos escravos, momento em que o indivíduo articula um discurso em primeira pessoa asseverando aquilo que se viu, aquilo que se presenciou, aquilo de que se

lembra. Por último, pode estar inserido em uma aleturgia quando é sobre si mesmo de que trata a descoberta da verdade, tratando-se de um ato refletido de verdade.

Pois bem, é sobre essa última forma, sobre essa forma refletida de ato de verdade, que sobretudo nos interessamos, pois segundo Foucault é a confissão seu principal exemplo. Mais que isto: *"on a là un acte de vérité que l'on peut dire réfléchi, et il est bien évident que la forme la plus pure, la plus importante historiquement aussi de cette forme réfléchie de l'acte de vérité, c'est ce qu'on appelle l'aveu"* (FOUCAULT, 2012a, p.80). A confissão é particularmente importante porque neste único procedimento vê-se configurar um ato de verdade em que o sujeito é ao mesmo tempo operador, testemunha e objeto da aleturgia: o sujeito é ao mesmo tempo quem faz a verdade aparecer por meio da verbalização; quem testemunha tudo o que se passa em si; e é ele o próprio objeto do testemunho e da aleturgia que ele opera. É a confissão o principal procedimento que exemplifica historicamente o que seja um ato de verdade refletido.

O problema é como e porque o exercício do poder exige não somente atos de obediência e submissão, mas também atos de verdade em que o indivíduo é ao mesmo tempo operador, testemunha e objeto nos procedimentos de manifestação da verdade. Dito de outro modo,

*pourquoi, dans cette grande économie des relations de pouvoir, s'est développé un régime de vérité indexé à la subjectivité? Pourquoi est-ce que le pouvoir (et ceci depuis des millénaires dans nos sociétés) demande aux individus de dire non seulement "me voilà, me voilà moi qui obéis", mais leur demande, de plus, de dire "voilà ce que je suis, moi qui obéis, voilà ce que je suis, voilà ce que j'ai vu, voilà ce que j'ai fait"? (FOUCAULT, 2012a, p.81)*

Regime de verdade indexado à subjetividade no interior do cristianismo primitivo, tal é o recorte elaborado por Foucault no curso de 1980.

Apesar de que, normalmente, quando nos referimos à problemática do poder e da verdade no cristianismo, o primeiro impulso seja o de remeter a questão ao aspecto dogmático da instituição cristã, Foucault inova e afirma que o regime de verdade cristão é composto por dois tipos de regimes que implicam atos de verdade não independentes entre si, mas morfológicamente distintos. Em suma, no interior do cristianismo funcionam dois modos de constranger os indivíduos a atos de verdade distintos. Trata-se do regime de fé (*régime de la foi*), que implica atos não refletidos de fé, e do regime de confissão (*régime de l'aveu*), que implica atos



refletidos de confissão. No caso do regime de fé, trata-se do aspecto mais conhecido do cristianismo, que diz respeito ao corpo doutrinal cristão, da dogmática cristã que, por um lado, se apoia na referência constante aos textos sagrados e, por outro lado, na estrutura institucional. No regime de fé, o cerne se encontra na adesão de uma verdade revelada em que o ponto de subjetivação é a aceitação dessa verdade e a manifestação dessas verdades na forma de atos de fé, atos de profissão de fé. No caso do regime de confissão, trata-se da exploração da interioridade, dos segredos individuais.

*Un régime défini par l'obligation où se trouvent les individus d'établir à eux-mêmes un rapport de connaissance permanent, l'obligation où ils sont de découvrir au fond d'eux-mêmes des secrets qui leur échappent, l'obligation où ils sont manifester enfin ces vérités secrètes et individuelles par des actes qui ont des effets, des effets spécifiques bien au-delà des effets de connaissance, des effets libérateurs. (FOUCAULT, 2012a, p.82)*

Aqui é preciso retomar mais uma vez a importante distinção entre “*confession*” e “*aveu*”, existente na língua francesa e problemática na língua portuguesa, pois ambas expressões são traduzidas como “confissão”. Isto é tanto mais importante pelo fato de que é justamente nessa bifurcação entre o regime de fé e o regime de *l'aveu* que a confissão propriamente dita, *la confession*, a *confessio oris*, se encontra. Esta só passa a existir no cristianismo a partir do processo de juridificação da penitência que se inicia nos séculos VI e VII, tendo como seu auge o século XII, sobre a qual Foucault se deteve mais longamente em *Os anormais*.

*Et peu à peu, sur ce sens du mot “confessor” s’est branché l’autre sens du mot “confession”, au sens de l’aveu. La confession devient l’aveu et le confessor, c’est celui qui organise, règlement, ritualise l’aveu et en tire les effets qui deviendront simplement beaucoup plus tard, à partir du XII siècle, des effets sacramentaires. (FOUCAULT, 2012a, p.82)*

É esta confissão que Foucault acusa ser a perfeita intercessão entre os dois regimes de verdade, “o regime de fé” e o “regime d'aveu”<sup>46</sup>, pois ela é ao mesmo

---

<sup>46</sup> Como vimos no primeiro capítulo desta Dissertação, em *Os anormais* Foucault traçou o papel da confissão junto à prática da penitência desde os primeiros séculos da era cristã. Nesta ocasião, por privilegiar o problema da confissão da sexualidade, Foucault não destacou, o que fez em *Du gouvernement des vivants*, um problema que esteve subjacente ao desenvolvimento da confissão. Trata-se do problema das heresias, tipo de problema que diz respeito ao conteúdo da fé que se vive e se professa, um problema que diz respeito aos dogmas: quando o conteúdo da fé era vacilante, a regulação e o trato se davam via confissão, pois era o meio de averiguação de que conteúdo de fé era professado. É “*dans la définition du contenu dogmatique de la foi, que se sont*

tempo um "ato de fé" e um "ato de *l'aveu*". É tomando este sentido que Foucault afirma que o cristianismo é essencialmente uma religião da confissão. Em *Du gouvernement des vivants*, por sua vez, Foucault se interessou pelo que podemos chamar de pré-história da "*confessio oris*", ou seja, pelos procedimentos de verdade presentes nos séculos II e III, anteriores à penitência tarifada.

### 3.3 Aleturgia cristã: batismo, penitência e direção de consciência

#### Batismo e Exomologese

Foucault aborda a prática do batismo, as exigências e procedimentos aos quais o catecúmeno está envolvido, a partir dos textos de Tertuliano, em que ele vê aparecer a distinção entre fé e confissão, entre os "*actes de foi*" e os "*actes d'aveu*" que mencionamos anteriormente. É em torno a estes textos que ele vê se delinear no interior do cristianismo a importante injunção entre subjetividade e verdade, o problema do acesso à verdade via manifestação de si.

Uma importante distinção, que por sua vez desencadeia algumas outras, é empreendida por Tertuliano<sup>47</sup> e sua teologia batismal: trata-se da distinção entre purificação e remissão dos pecados. Duas operações, uma propriamente humana, que concerne aos procedimentos que a alma deve exercer sobre si mesma a fim de ser purificada, e o processo propriamente divino da remissão dos pecados. Os textos de Tertuliano apontam para o deslocamento de Deus como o operador da purificação, posto que o catecúmeno deveria chegar ao batismo já purificado, fato que ressalta a importância do processo anterior, do processo de preparação para o batismo, em que a purificação deveria de fato acontecer.

Com Tertuliano aparece a ideia de que nesse período pré-batismo existia, por um lado, a aquisição, o aprendizado, a iniciação às verdades, dogmas e regras que deviam fundamentar a vida do cristão, tempo em que a alma era tomada como objeto e sujeito de conhecimento. Por outro lado, não se tratava somente da

---

*développées les pratiques de l'aveu*" (FOUCAULT, 2012a, p.83). Problema similar está subjacente quando, a partir do século XII, com a penitência tarifada, vê-se o sacramento da penitência e a prática da confissão se modificarem e tomarem um caráter mais jurídico e penal. Foi em resposta às ameaças heréticas, de forma especial ao catarismo que em parte essas modulações se deram. Logo, "*vous voyez, corrélation perpétuelle entre les deux sens du mot 'confession' et les aménagements que l'un et l'autre sont amenés à développer*". (FOUCAULT, 2012a, p.83)

dramaticidade da pedagogia da iluminação progressiva, mas também era um momento de luta e provação, tempo de ascese. Tertuliano chama esse tempo de disciplina penitencial (*paenitentiae disciplina*) que consistia dos choros, dos jejuns, das vigílias, das orações. É importante notar que a palavra *paenitentia* é uma tradução latina da palavra grega metanoia. Aqui, penitência não deve ser tomada como tendo o mesmo sentido da penitência sacramental, canônica, nos moldes que vimos no primeiro capítulo. *Paenitentia* nos textos dos primeiros séculos significava conversão. Portanto, tais procedimentos ascéticos faziam parte do processo de purificação e preparação do indivíduo para o combate com o outro que habita seu interior, o demônio.

*L'idée (...) d'une discipline pré-baptismale qui n'est pas la même chose que l'initiation catéchétique aux vérités, qui est exercice de soi sur soi pour l'avenir et pour toutes les luttes futures. (FOUCAULT, 2012a, p.140)*

Através desses procedimentos, o pecador deveria manifestar sua verdade, sua sinceridade, a autenticidade do arrependimento, para que Deus, vendo isso, pudesse julgá-lo e recompensá-lo com a remissão dos pecados e a salvação.

*Et c'est là la double fonction de la pénitence: préparer et assurer le cheminement qui va vers la vérité et manifester, pour le regard orthogonal de Dieu qui voit tout et nous surveille sans cesse, la vérité de ce que nous sommes. Vérité pour l'âme, vérité qui deviendra vérité dans l'âme, mais aussi vérité de l'âme, et c'est cela que la pénitence doit manifester. (FOUCAULT, 2012a, p.130)*

Na teologia batismal de Tertuliano, o polo da fé e o polo *d'aveu*, polos que segundo Foucault constituem o regime de verdade cristã, se apresentam como o polo da iluminação e o polo da ascese. Por meio de Tertuliano é possível perceber que uma coisa era encarar o tempo de preparação para o batismo enquanto acesso da alma à verdade, tomando-a enquanto iniciação, enquanto aprendizado das verdades sagradas. Outra coisa era a prática efetiva da preparação do batismo na qual envolvia o custo da manifestação de si, da manifestação da verdade da alma por ela mesma, o custo de uma verdade probatória. Temos aí dois processos distintos que se relacionavam. Uma bipolaridade que, segundo Foucault, marcou profundamente tanto a história do cristianismo como a do Ocidente.

---

<sup>47</sup> Foucault se utiliza basicamente de duas obras do teólogo Tertuliano, duas obras de caráter disciplinar: "*Traité du Baptême*" e "*La Pénitence*".

No entanto, é no lado da ascese, da provação, dos atos *d'aveu*, das provas de verdade, em suma, da "*probatio animae*" que envolve o batismo, que Foucault fixa sua atenção. No batismo o catecúmeno era submetido a quatro provas de verdade, quatro formas de responder ao princípio "diz-me quem tu és". Primeiramente um interrogatório-exame. Para ser cristão, de acordo com a tradição católica, era necessário que o indivíduo em questão passasse pelo batismo e pelo tempo de preparação do batismo, ou seja, que adentrasse na ordem dos catecúmenos. Para isso, antes mesmo que ele pudesse adentrar, que ele pudesse ser aceito na ordem, era necessário que esse interrogatório-exame fosse realizado junto aos doutores, às autoridades designadas, que apareciam como o primeiro crivo para o postulante. Do requerente exigia-se o exame e a manifestação do modo de vida que ele esteve levando, era necessário relatar dados como a situação conjugal, o tipo de trabalho, tipo de vida que se levava e se ela era compatível e aceitável a um cristão. Era este o primeiro nível do recrutamento e do processo de sujeição ao modo de vida que se exigia para alcançar a salvação via o cristianismo. Havia ainda um segundo interrogatório, um segundo exame concernente ao tempo de preparação, ao tempo de iniciação aos dogmas e aos exercícios ascéticos já como catecúmeno. O segundo interrogatório-exame se referia à sondagem desse interstício de tempo entre o primeiro interrogatório e a cerimônia do batismo, em que era decidido de fato quem eram os que mereciam o batismo.

Havia ainda uma outra prova de verdade antes do batismo, ou melhor, uma prova que ocorria na cerimônia mesma, integrada a ela: o exorcismo batismal. Este referia-se a uma espécie de des-posseção jurídica, à passagem de uma dominação a outra: passagem da soberania da alma do diabo a Deus. Tratava-se de uma prova de verdade na medida que na troca de domínio da alma ela era libertada, era purificada. O exorcismo batismal era, ao mesmo tempo, purificação e expulsão. O terceiro ato de verdade, talvez o mais conhecido, era o ato de profissão de fé na cerimônia mesma do batismo, tratava-se da resposta "sim eu creio" à pergunta sobre a crença incondicional na trindade, para que a imersão nas águas do batismo fosse então efetuada. O batismo era portanto selado por um ato de verdade, por um ato de fé, uma profissão de fé.

Por último, o procedimento de confissão dos pecados. Quando Tertuliano se referia à verbalização dos pecados, ele usava a palavra "*exomologesis*", que significa, muito simplesmente, reconhecer, e que por vezes é traduzida para o latim

como “*confessio*”. Portanto, exomologese é a expressão que significa reconhecimento do pecado. Tal terminologia possuía primeiramente um sentido bastante largo. Ela correspondia a um “ato de fé”, isto é, tratava-se de um tipo de ato que tinha por função manifestar uma verdade e sua adesão a ela. Exomologese é mais que a simples afirmação de uma crença, de uma fé, mas manifesta o engajamento, a autenticação, a ligação dessa afirmação consigo mesmo e com os outros. De forma mais específica há o uso da expressão enquanto exomologese dos pecados, exigida tanto dos catecúmenos que se preparam para o batismo como para os cristãos em geral que possuíam pecados. Nesses primeiros séculos a “*confessio*”, a exomologese, era uma oração, um discurso para Deus, em que não estava implicada a verbalização de todos os pecados cometidos, a verbalização detalhada das faltas cometidas.

### **Penitência e Exomologese**

No primeiro capítulo desta Dissertação nos detivemos por um momento na constituição de uma breve genealogia do sacramento da penitência, no contexto d’Os *Anormais*, e vimos como a confissão se desenvolveu no interior desta. Nesta genealogia Foucault dedicou algumas palavras ao que significou a prática da penitência nos séculos II e III, recorte que retoma em “*Du gouvernement des vivants*” de forma mais aprofundada, e no qual ele denomina de forma mais específica as diferentes formas de aleturgia, os diferentes atos de verdade envolvidos nesta prática.

São dois os principais procedimentos de verdade no contexto da penitência canônica. O primeiro é o que São Cipriano chamou de “*expositio casus*”<sup>48</sup>, que nada mais é que a declaração verbal da condição de pecador ao bispo, à autoridade responsável, e os motivos pelos quais se deseja a penitência. Ato que os latinos tinham a tendência<sup>49</sup> de denominar, de maneira quase exclusiva, de “*confessio*”. Este momento não fazia parte de fato do ritual da penitência, tratava-se de uma prática preambular e privada.

---

<sup>48</sup> Cf. FOUCAULT, 2012a, pp.199-200, 205-207; FOUCAULT, 2012b, p.104.

<sup>49</sup> Foucault chama atenção para o fato dessas designações serem “tendências” pelo fato de não haver uma regularidade absoluta. Ver FOUCAULT, 2012a, p.200.

Em segundo lugar, temos a exomologese. Segundo São Cipriano a penitência possuía três momentos básicos: a *paenitentiam agere*, que referia-se a todo tempo posterior à “*expositio casus*”, isto é, referia-se às práticas, obrigações, ao modo de se conduzir que implicava o estatuto de penitente; havia também a “*impositio manus*”, gesto pelo qual o penitente era propriamente reconciliado, a conclusão, o último rito da prática da penitência; por fim, existia a “*exomologesim facere*”, isto é, a exomologese dos pecados, o episódio pontual de suplicação à porta da igreja, momento anterior à cerimônia da “*impositio manus*”.

Ademais, por vezes a exomologese também era utilizada como caracterização de todo o processo penitencial, sobretudo em seu caráter de provação, a *paenitentiam agere*. Foucault chama atenção para o fato de que

*ce mot d'exomologèse se réfère aussi beaucoup plus largement à tout le déroulement de la pénitence elle-même. Que le mot d'exomologèse veuille dire finalement être pénitent et mener la vie de pénitent, que la vie de pénitent soit appelée reconnaissance, confession, aveu, c'est quelque chose qui est tout de même important et capital. (...)le mot d'exomologèse, là, ne se réfère pas bien sûr à ce rituel très particulier qui aurait lieu dans l'église au moment de la réconciliation, mais que c'est bien la pénitence elle-même qui est toute entière exomologèse. (FOUCAULT, 2012b, p.106-107)*

A vida do penitente deve ser uma confissão na medida precisa que, para Tertuliano, a penitência, a boa penitência, a boa conversão, deveria ser uma provação laboriosa e não se restringir somente a uma mudança da mente, mudança de consciência, mas deveria perpassar os atos e o comportamento, de maneira que exomologese representava um modo de vida. A vida deveria ser a dramatização, a encarnação da exomologese, da verdade que se confessa.

*C'est l'extériorisation de la metanoia, c'est l'extériorisation de la conversion de pensée, sa transcription en comportement, et cette pénitence en tant qu'acte, c'est cela exomologèse. (FOUCAULT, 2012a, p.204)*

Por um lado, exomologese era essa manifestação através da vida do catecúmeno, do processo de conversão que, de maneira geral, caracterizava todo o tempo de penitência. Por outro lado, era também a dramatização deste labor, a manifestação episódica deste processo existencial à porta da igreja. Em suma, a exomologese é uma “*publicatio sui*”, uma maneira de publicação de si.

A prática da penitência canônica nos séculos II e III, em relação aos procedimentos de verdade, pode ser esquematizada a partir de dois modos principais, a “*publicatio sui*” e a “*expositio casus*”.

*En deux mots, si vous voulez, une procédure de vérité juridico-verbale antérieure à la pénitence et une dimension dramatique propre à la pénitence, pour laquelle Tertullien utilise un terme, je crois, fondamental : c'est la publicatio sui, il faut se publier. Expositio casus, forme juridique; publicatio sui, eh bien, c'est précisément l'exomologèse proprement dite. (FOUCAULT, 2012a, p. 205)*

Neste contexto do cristianismo dos primeiros séculos, ainda não existe a ideia de uma confissão na forma como ela é comumente conhecida. A confissão propriamente dita, a *confessio oris*<sup>50</sup>, a confissão católica na forma que ainda a conhecemos hoje, isto é, a verbalização dos pecados cometidos, ainda não se encontrava presente. Esta confissão foi o resultado da articulação entre a “*expositio casus*” e a “*publicatio sui*”, isto é, o resultado da articulação entre a prática jurídico-verbal da condição de pecador com a prática de exposição da verdade da alma. É a partir do século XII que a confissão se torna não somente a verbalização da condição de pecador, mas a verbalização dos pecados eles mesmos, das circunstâncias do delito, dos pensamentos e desejos circundantes. Nessa intercessão entre “*expositio casus*” e “*publicatio sui*”, quando exomologese se transforma em prática jurídico-verbal, é que a prática da confissão se torna essencial no sacramento da penitência e ganha relevância no âmbito da salvação<sup>51</sup>.

### **Direção e Exagorese**

A prática da direção e o tipo de aleturgia que ela fez funcionar possui uma peculiaridade em relação às formas envolvidas na prática do batismo e da penitência dos séculos II e III: trata-se aqui da verbalização e do conhecimento de si. Nesses outros procedimentos, na exomologese, na “*probatio animae*”, na “*publicatio sui*”, existiam pequenos vestígios de verbalização em primeira pessoa, como quando o catecúmeno é interrogado a postular seu desejo de ser batizado ou quando o penitente se declarava pecador e pedia o status de penitente. No entanto, tudo isso ainda é muito incipiente em comparação ao que se tem na prática da

---

<sup>50</sup> Cf. FOUCAULT, 2012b, p.124; pp.185-186.

<sup>51</sup> Cf. FOUCAULT, 2012b, p.101; p.123.

direção de consciência. Naqueles casos tratava-se de práticas gerais, expressivas, mas que não implicavam um trabalho sobre si mesmo. Foucault se interessa não somente pelos procedimentos de auto-aleturgia, mas especificamente pelos procedimentos de auto-aleturgia que têm como condição a produção de modos de subjetivação, ou seja, promover um modo de trabalho consigo próprio que é da ordem da exploração, do conhecimento e do exame minucioso de si mesmo, que é exatamente o que se verifica no caso da direção de consciência.

Antes de tratarmos da direção de consciência cristã, uma observação. Apesar das similaridades que veremos a seguir, a pastoral e a direção não são tecnologias equivalentes, pois trata-se de duas tecnologias distintas que se ajustaram somente no desenvolvimento do cristianismo.

*Le thème du pouvoir pastoral n'implique pas une technique de direction, même si, plus tard, lorsque cette technique de direction sera développée à l'intérieur du christianisme, c'est sous le signe du pastoral qu'elle sera placée. (FOUCAULT, 2012a, p.249)*

Como Foucault nos alerta, o poder do pastor implica um tipo de governo que tem a responsabilidade de conduzir cada ovelha, mas sempre, e ao mesmo tempo, todo o rebanho. A direção, por sua vez, pressupõe uma intervenção permanente de um indivíduo sobre outro, o que implica procedimentos diferenciados, apesar de objetivarem o estabelecimento de um modo muito similar de subjetivação<sup>52</sup>:

*(...)si on appelle subjectivation la formation d'un rapport défini de soi à soi, on peut dire que la direction, c'est une technique qui consiste à lier deux volontés de façon qu'elles restent l'une par rapport à l'autre (...) et ceci à des fins de subjectivation, c'est-à-dire d'accès à un certain rapport de soi à soi. (FOUCAULT, 2012a, p.227)*

As similaridades são tão latentes que, em *Segurança, território, população*, quando da caracterização do poder pastoral, são os exemplos da prática monástica que são evocados. Podemos dizer que a prática da direção, a relação mestre-discípulo, desenvolve um tipo de condução de conduta individual e constante que o pastor é desafiado a desenvolver com todo o rebanho. A direção cristã talvez

---

<sup>52</sup> Ainda sobre a distinção entre direção e pastoral, Foucault afirma: "(...) a partir, digamos, do século IV – se desenvolvem no cristianismo as estruturas de autoridade pelas quais o ascetismo individual vai se encontrar como que encastado em estruturas institucionais como, por um lado, as do cenobitismo e do monacato coletivo e, por outro lado, as do pastorado, pelas quais a conduta das almas vai ser confiada a pastores, padres e bispos". (FOUCAULT, 2011, p.293)



represente o supra-sumo do tipo de individuação, de sujeição que implica o poder pastoral.

Em termos de valores a serem desenvolvidos e alcançados pelo poder pastoral e pela técnica da direção de consciência havia, no mínimo, duas convergências fundamentais: ambos buscavam desenvolver a obediência e a dependência integral desses que são governados, assim como uma relação com a verdade que vai muito além de uma relação de ensino. Tanto o poder pastoral como a direção pressupõem a verbalização das verdades interiores como ferramenta indispensável à sujeição do indivíduo cristão. Foucault fala em *Mal faire, dire vrai* de uma compenetração, de uma contaminação recíproca entre direção e pastoral, sobretudo a partir do século VI, com a penitência tarifada e a ideia da codificação, tanto do que se deve confessar como das satisfações referentes a cada pecado. Viu-se, por exemplo, a direção se utilizando das técnicas de punição e satisfação própria da penitência para fazer valer o princípio da confissão exaustiva, assim como a pastoral se deslocando pouco a pouco da exomologese, desse estatuto geral de penitente, para uma penitência ajustada ao indivíduo partindo da direção pessoal<sup>53</sup>.

\*\*\*\*\*

O tema da direção de consciência que remonta à antiguidade grega. O cristianismo retoma essa prática, mas com fins totalmente diferentes dos antigos, na formação dos monges dos primeiros séculos da era Cristã. O monastério foi o lugar, a via de acesso, dessa tecnologia de si no interior do cristianismo. Foucault foi a Cassiano<sup>54</sup>, monge francês considerado o fundador do monasticismo ocidental, para entender como ocorria a formação, a direção e a constituição de um monge. Para se entrar num cenóbio existiam três momentos básicos: dez dias à porta do monastério recebendo injúrias, humilhações, desprezo. Momento de prova que visa fazer o jovem aspirante desenvolver a paciência de suportar tal situação, a obediência e a humildade. Depois disto, postula-se mais um ano na entrada do monastério em um local que recebe estrangeiros, onde ele é despido de tudo quanto possui, até mesmo as roupas do corpo com que chegou ao monastério, com o fim de

---

<sup>53</sup> Para mais sobre a relação entre poder pastoral e direção de consciência ver FOUCAULT, 2012b, pp.175-176; FOUCAULT, 2012a, pp.249-250.

desvinculá-lo totalmente do mundo e fazê-lo totalmente dependente do monastério. Busca-se desenvolver nele sua “*humilitas*”, sua capacidade de servir, de acatar incondicionalmente as ordens, de ser escravo daqueles que passam e estão na casa. Por último, abre-se o período indeterminado em que o noviço estará sob a direção de um mestre que o ensinará a obediência, a vencer e negar sua vontade a todo custo, a submeter-se, mesmo sob as situações mais incompreensíveis, à vontade de seu mestre. E isto, segundo Cassiano, através da revelação de todos os pensamentos que inquietam seu coração ao seu mestre. Obedecer a todo custo e apesar de tudo, nada esconder em si, manifestar tudo de si a todo instante. Portanto, no coração da direção cristã, no cerne da formação monástica, aponta Foucault, está a relação fundamental entre obediência e verbalização de si mesmo.

*Obéir et dire, obéir exhaustivement et exhaustivement dire ce qu'on est, être sous la volonté de l'autre et faire parcourir par le discours tous les secrets de son âme, que les secrets de son âme viennent à la lumière et que, dans cette montée à la lumière des secrets de l'âme, l'obéissance à l'autre soit totale, exhaustive et parfaite.*  
(FOUCAULT, 2012a, p. 260)

A relação de obediência à qual era preciso se submeter na direção cristã não se limitava a um momento de formação, ou, de outra forma, esse momento de formação que passava essencialmente pela obediência não possuía prazo de término. Mesmo aqueles mais experientes que, por esse motivo, podiam dirigir a outros, eram igualmente passíveis de erro, passíveis de ceder à tentação, eram sempre espreitados pelo demônio em si mesmos e, portanto, precisavam sempre estar em estado de obediência a um outro.

Além disto, a direção cristã não se fundava nos méritos ou competências do mestre. A centralidade da relação entre mestre e discípulo não se fundava na passagem de conhecimentos ou no doutrinamento do dirigido, pois a capacidade de obedecer total e plenamente era o critério de qualificação.

*Le seul fait qu'on y obéisse vaudra, pour celui qui obéit, un mérite et aura un effet positif. Autrement dit, ce n'est pas la qualité de l'ordre, ce n'est pas la qualité non plus de celui qui le donne qui, en tant que tel du moins, va donner valeur au rapport d'obéissance. Ce n'est pas un transfert, en quelque sorte homogène, de la valeur du maître ou de la compétence du maître, de la qualité du maître jusqu'au disciple*

---

<sup>54</sup> Foucault cita e comenta sobretudo as obras “*Les Institutions cénobitiques*” e “*Les Conférences*”.

*à travers la qualité de l'ordre donné. C'est simplement le fait qu'on lui obéira quel que soit l'ordre. (FOUCAULT, 2012a, p. 263)*

Ademais, a obediência não possuía nenhum outro objetivo externo a ela própria. A direção cristã devia produzir obediência, e esta, por sua vez, mais e mais obediência. O cultivo, a disciplina da obediência, visava à constituição de um *ethos* obediente, de um modo de ser servil, visava cunhar um estado permanente e invariável de obediência. A obediência é intrínseca à direção cristã, ela é, por um lado, condição de possibilidade da direção, e por outro, é o seu objetivo e fim.

*Obéissance et direction doivent donc coïncider, ou plutôt il y a une circularité de l'obéissance et de la direction. S'il y a direction, c'est bien sûr parce qu'on est obéissant. La probatio à la porte du monastère le prouve : on a montré que l'on était capable d'obéir. Pendant tout le temps de la formation, on obéit. Et, au bout de la formation, on est obéissant. Ce cercle direction-obéissance est fondamental. (FOUCAULT, 2012a, p. 265)*

Segundo Cassiano, obediência significava “*subditio*”, isto é, estar em uma relação de sujeição, de submissão. Na prática isso significava que toda a existência do monge deveria ser regida por uma ordem. Sua vida deveria ser dedicada à vontade de um terceiro, isto é, sua vida deveria ser a resposta a uma ordem, à vontade imperativa de um outro, ou, deveria ser a resposta a uma permissão concedida, à vontade permissiva de um outro. Para Cassiano, obediência também significava “*patientia*”, que ao mesmo tempo quer dizer não resistência, total passividade a outrem, quer também significar um endurecimento, uma capacidade de suportar, de não envergar em frente ao mal. Portanto, docilidade e inflexibilidade. Por fim, obediência é “*humilitas*”, é colocar-se sempre em posição de inferioridade a qualquer outro, o que implica obediência a esse qualquer que é sempre superior. Ser sempre inferior implica também uma relação consigo que é da ordem de nada querer, de nulidade em relação a seu próprio querer, de renúncia a si mesmo.

Em suma, tem-se no cerne da direção cristã a obediência que, por sua vez, caracteriza-se enquanto *subjectio*: forma como se relacionar com os outros; enquanto *patientia*, temos a atitude que se deve ter em relação ao mundo, dele nada querendo; e como *humilitas* temos a relação que se deve ter consigo mesmo, deixando de ter qualquer vontade própria.

*De sorte qu'on a, dans cette structure de “l'oboedientia”, trois choses. La “subditio”, la soumission, cela veut dire : je veux ce que*

*veut l'autre ; la "patientia", qui veut dire : je veux ne pas vouloir autre chose que l'autre ; et "l'humilitas", qui consiste à dire : je ne veux pas vouloir. Vouloir ce que veut l'autre, vouloir ne pas vouloir, ne pas vouloir vouloir, ce sont les trois aspects de l'obéissance telle qu'elle est à la fois condition de la direction, substrat de la direction, effet de la direction. (FOUCAULT, 2012a, p.267)*

A confissão (*aveu*), esse procedimento duplo do exame-confissão, ou mais especificamente, a exagorese, mecanismo singular em relação tanto aos ritos penitenciais dos primeiros séculos quanto à confissão sacramental, era o meio, era a técnica pela qual, segundo Cassiano, devia-se alcançar o estado perfeito de obediência.

*On a donc, dans la direction chrétienne, un dispositif dans lequel on trouve trois éléments fondamentalement liés les uns aux autres et dépendants les uns des autres : le principe de l'obéissance sans fin, le principe de l'examen incessant et le principe de l'aveu exhaustif. Un triangle : écouter l'autre, se regarder soi-même, parler à l'autre de soi-même. (FOUCAULT, 2012a, p. 284)*

Cassiano advogava a necessidade da prática do exame-confissão pela existência de dois perigos que ameaçavam a alma do cristão. O primeiro era o risco do relaxamento, e o segundo o risco do exagero. O relaxamento, a complacência para consigo, leva à fraqueza, assim como o excesso pode resultar em orgulho e confiança demasiada. Era necessário, portanto, a "*discretio*", a discrição, e esta consistia na capacidade de separar e julgar a boa medida, o ponto médio entre o excesso e a falta, entre o certo e o errado, entre o bem e o mal. Foucault chama atenção para o fato de que apesar do princípio incentivado por Cassiano ser o da boa medida, os exemplos tratados por ele evidenciam uma preocupação maior com os excessos da prática asceta. O próprio monasticismo nasce enquanto uma instituição reguladora das práticas desregradadas dos cenóbios.

*Il ne faut pas oublier que le monachisme, tel qu'il s'est développé, institutionnalisé, régularisé au cours du IV<sup>e</sup> siècle et particulièrement, bien sûr, dans les formes réglées et communautaires de la cénobie, ce monachisme s'est développé en fait non pas comme une intensification, mais contre une certaine intensification, disons, sauvage des pratiques ascétiques qui avaient cours au III<sup>e</sup> et au début du IV<sup>e</sup> siècle. (FOUCAULT, 2012a, p. 287)*

No entanto, o problema era que tal discrição não podia ser alcançada de modo autóctone, e isto principalmente por culpa do diabo. A maioria dos teólogos do período, assim como Cassiano, se empenharam em explicar a presença e atuação

permanente do diabo na alma e corpo humanos, sem, entretanto, dar margem a uma possessão (segurança bíblicamente garantida aos fiéis). Cassiano dirá que existe uma co-possessão, o diabo a partir do corpo envia para a alma ilusões, dúvidas: sua má influência. Isto se daria porque existia uma grande semelhança de natureza entre a alma e o diabo a ponto de permitir tais ações.

*Il ne s'agit pas, dans ce travail que l'on fait sur soi-même de déterminer si l'on est coupable ou pas, si l'on a bien été responsable ou tel acte, ou de telle pensée, ou de tel désir. Il s'agit de savoir d'où vient ce qui se passe en moi et si ce qui se passe en moi vient de Dieu, ou vient d'un autre, ou vient de l'Autre par excellence, c'est-à-dire de Satan. (FOUCAULT, 2012b, p.162)*

A semelhança entre a alma e o diabo era tal que podia produzir a não distinção entre bem e mal, entre alma e diabo. O modo fundamental da ação do diabo na alma era a ilusão, o engano, o erro. Essa ilusão se encontrava precisamente na não capacidade de discriminação entre o que vinha de Deus, o que vinha do diabo ou o que vinha de si mesmo. A discriminação que era necessária na direção cristã tinha a consciência como objeto. Foi para suprir essa lacuna, essa falta, esse paradoxo, essa incapacidade de discriminar, que o exame-confissão se mostrou imprescindível na direção cristã.

O exame tinha por matéria a “*cogitatio*”, as “*cogitationes*”. Eram os pensamentos, não os atos, era o fluxo de pensamento, a agitação das ideias, aquilo em relação ao que era preciso estar intermitentemente em vigilância:

*multiplicité des pensées qui se présentent, précipitation qui fait qu'elles se distinguent mal les unes des autres, difficulté à maîtriser le mouvement, difficulté à les reconnaître pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire à reconnaître leur origine et à reconnaître vers où elles vont. (FOUCAULT, 2012a, p.294)*

O exame era a técnica que tinha por alvo apreender o pensamento na sua origem, seguir seu percurso, vasculhar os meandros da consciência. Logo, o exame deveria agir sobre a atualidade do pensamento. Essa operação do exame era, portanto, a de apreender o pensamento na atualidade de sua origem a fim de discriminá-lo. Para Cassiano, tratava-se de discriminar as ideias falsas das verdadeiras, em outras palavras, discriminar as ideias cristãs das ideias não cristãs. Discriminar também sua procedência e suas interferências, discriminar se a origem desse pensamento era maligna ou divina. Averiguar se mesmo a ideia sendo

verdadeira, se ela não estava sob a influência do diabo e por isso a compreensão encontrava-se maculada. Era possível ainda que uma ideia não fosse falsa, procedesse de Deus, não tivesse sido adulterada, mas tivesse objetivos escusos, como vaidade, glória, reconhecimento. Todas essas possibilidades precisavam ser examinadas cuidadosamente.

Vê-se que a direção cristã desenvolveu um tipo de ação reflexiva, ou seja, de si sobre si, bastante peculiar. O exame que estava envolvido na direção cristã, diferentemente da direção de consciência estoica, por exemplo, não agia sobre os atos. Entre os estoicos, o problema era o de saber a verdade daquilo que se pensa, o conteúdo objetivo das ideias, ou ainda o problema era a adequação entre os atos realizados no decorrer do dia e a verdade. No caso cristão não se tratava de julgar o conteúdo objetivo das ideias, mas, partindo da materialidade destas, discriminar sua procedência, sua adequação às verdades estabelecidas. O centro do problema era a verdade do próprio sujeito, era sobre a verdade do eu que pensa e não a verdade do pensamento mesmo. Era partindo da premissa de que o sujeito é pecador, obscuro a si mesmo, que existe algo nele que pode ludibriar e iludir, que se fazia essencial discriminar a origem de uma ideia em relação a isso que se é.

O exame e seu procedimento de reflexão, com o objetivo de discriminação, implicava um paradoxo: era preciso se examinar e discriminar tudo que se passa no pensamento, mas ninguém teria a capacidade de fazê-lo na medida em que o sujeito era obscuro a si mesmo e sempre podia enganar-se. A discriminação era sempre uma incerteza e nunca havia segurança sobre a validade da discriminação. Em resposta a este paradoxo a espiritualidade cristã dirá: Confesse-se!

*L'aveu est un opérateur de discrimination auquel on peut se fier, non pas tellement parce que tel est l'autre auquel je parle, mais par le seul fait que je parle à un autre. (FOUCAULT, 2012a, p.299)*

A técnica da confissão era, portanto, um princípio de discriminação. Isto porque a confissão fazia funcionar o critério de vergonha, ou seja, se os pensamentos eram de boa origem e índole não havia dificuldade ou constrangimento em contá-los, em confessá-los. A recusa de colocar o pensamento em discurso a outro era um critério indubitável acerca da natureza boa ou má de um pensamento. A confissão também movia o pensamento das trevas à luz, das trevas da interioridade, do silêncio da alma, para a claridade da exposição, da verbalização. Não confessar seus pensamentos era deixá-los na obscuridade, nas

trevas onde reina o diabo. Logo, era preciso trazer tudo à luz da discriminação, colocar para fora tudo que se é. A confissão era ainda uma expulsão material daquilo que estava em si, na alma, no coração. Exteriorização do discurso. Pensamento em palavras. A cogitação verbalizada. Portanto, uma analogia entre confissão e exorcismo que deixa muito claro que o importante da confissão era especificamente o ato de verbalizar, era o fato de falar, não sua possível função pedagógica, nem a possibilidade de receber conselhos do mestre.

A confissão, a verbalização de si para outrem, que no fundo era um “x”, pois o crucial era a objetivação de si em discurso, era a ferramenta por excelência para a efetuação da discrição na alma, posto que esta é obscura a si mesma. Logo, na medida que o fluxo do pensamento e a necessidade de “*discretio*” eram constantes, quase ininterruptos, de igual modo deveria ocorrer a confissão: era preciso confessar perpetua e constantemente. É isto precisamente que, como afirma Foucault, a espiritualidade grega chamou de “*ἐξαγόρευσις*”, que os latinos traduziram como “*exagoreusis*”. A exagorese é a discursividade perpétua de si mesmo. A prática da exagorese, essa prática de “*aveu permanente de soi même*” (FOUCAULT, 2012b, p.161), não se refere aos atos, mas ao fluxo de pensamento; não implica uma prática de memória, mas de controle e vigilância de si mesmo; não busca distinguir o conteúdo verdadeiro do falso, mas saber se não se está sendo iludido. A exagorese é uma prática de si que exige um trabalho de si que passa pela discriminação da origem dos pensamentos, dos desejos; uma prática que invariavelmente passa pela verbalização no exercício de tal discriminação; uma prática que exige um trabalho de controle e conhecimento de si que não tem como fim alcançar a perfeição, a sabedoria ou o controle sobre si mesmo, mas visa a renúncia, a negação total de si mesmo<sup>55</sup>.

Em suma, Foucault afirma que a direção cristã é fundamentalmente constituída por um dispositivo que articula três elementos interligados e dependentes entre si: a obediência incondicional a outro, o exame incessante da consciência e a verbalização exaustiva de si mesmo, “*un triangle : écouter l’autre, se regarder soi-même, parler à l’autre de soi-même*”. (FOUCAULT, 2012a, p. 284)

\*\*\*

---

<sup>55</sup> Para esquematização das características da Exagorese, ver FOUCAULT, 2012b, pp.161-163.

De forma mais geral, em *Du gouvernement des vivants* Foucault delimitou dois tipos principais de procedimentos de verdade, duas maneiras de revelação de si no cristianismo primitivo : a exomologese e a exagorese. Por um lado, esse ritual de reconhecimento, a expressão dramática, teatral, não verbal, de si mesmo como pecador e penitente. Por outro lado, a verbalização analítica e contínua dos pensamentos em uma relação de total obediência. Em todas essas práticas estão envolvidos procedimentos de produção de verdade – o batismo, a penitência, a direção de consciência –, em todas elas há um elo comum, um fim que as perpassa e que Foucault já havia trazido à tona em *Segurança, território, população* no contexto do poder pastoral, a saber, a renúncia a si, a negação da vontade em nome da vontade do outro, o esvaziamento de si, a abolição do eu.

*Et ce lien entre production de vérité et renonciation à soi me paraît être ce qu'on pourrait appeler le schéma de la subjectivité chrétienne, disons plus exactement le schéma de la subjectivation chrétienne, une procédure de subjectivation qui s'est historiquement formée et développée dans le christianisme et qui se caractérise d'une manière paradoxale par le lien obligatoire entre mortification de soi et production de la vérité de soi même. (FOUCAULT, 2012a, p.303)*



#### 4. Conclusão

Ao fim desse percurso tivemos a oportunidade de acompanhar como Foucault se deslocou da confissão enquanto tecnologia de poder-saber até a compreensão desta enquanto uma técnica de si, um modo aletúrgico que articula o exercício de poder enquanto condução de conduta, por meio da manifestação de verdades interiores. O recorte que aqui nos propusemos a discutir nos deixa, digamos, a meio caminho do que seja a completude da genealogia dos modos de verificação, dos modos de aleturgia que Foucault empreendeu. A título de indicações para pesquisas futuras, duas coisas ficaram por fazer: a primeira é a tarefa de tematização do "outro" da confissão, isto é, a *parresía*; a segunda tarefa diz respeito aos interesses genealógicos acerca da atualidade que Foucault buscava com sua história dos modos de verificação, isto é sua história dos modos de articulação entre subjetividade e verdade no Ocidente.

Nesta Dissertação nos detivemos, de maneira geral, na discussão dos modos de verificação cristãos e nas condições metodológicas que a tornaram possível no percurso do pensamento de Foucault. No entanto, se nos debruçarmos sobre os demais cursos dados por Foucault no *Collège de France* nos anos 1980, e mesmo sobre seus dois últimos livros publicados antes de sua morte, veremos que Foucault dá um passo além na problematização dos modos de aleturgia, bem como um passo atrás em sentido histórico ao perseguir essa problemática, a do governo pela verdade sob a forma dos procedimentos aletúrgicos. Numa palavra, ao que parece Foucault vai à antípoda do que constituiu a relação entre subjetividade e verdade no contexto cristão via confissão, quando discutirá o problema da *parresía* greco-romana e a ética do cuidado de si<sup>56</sup>. Neste sentido Foucault afirma:

e depois procurei encarar essa mesma questão das relações sujeito/verdade sob uma outra forma: não a do discurso em que se poderia dizer a verdade sobre o sujeito, mas a do discurso de verdade que o sujeito é capaz de dizer sobre si mesmo, sob algumas formas culturalmente reconhecidas e típicas, por exemplo a confissão e o exame de consciência. (...)Esse tema, esse problema, me levou, nos cursos dos anos precedentes, a tentar a análise histórica das práticas do dizer-a-verdade sobre si mesmo. Foi

---

<sup>56</sup> Havia, assim como no cristianismo, diversos modos de dizer verdadeiro, por exemplo, o discurso profético, o discurso do sábio. No entanto, é a *parresía* o procedimento pelo qual Foucault realmente se interessa. Sobre os modalidades de dizer verdadeiro na antiguidade ver curso de 1º de fevereiro de 1984 em FOUCAULT, 2011.

fazendo essa análise que percebi uma coisa, a qual não esperava exatamente. Direi, (...), que é fácil constatar quão grande, em toda a moral antiga, em toda a cultura grega e romana, foi a importância do princípio: é preciso dizer a verdade sobre si mesmo. (FOUCAULT, 2011, p.5)

O ponto de partida de Foucault foi a noção de cuidado de si (*epiméleia heautoû*), ao invés da noção de conhecimento de si (*gnôthi seautón*), noção esta mais amplamente difundida na história da filosofia e do próprio Ocidente como sendo a “fórmula fundadora da questão das relações entre sujeito e verdade” (FOUCAULT, 2010a, p.4). Para Foucault o cuidado de si representa “uma atitude geral, para consigo, para com os outros, para com o mundo, (...)é uma espécie de conversão a si: conversão do olhar para si mesmo e não para o mundo e os outros, (...)são ações exercidas de si para consigo que visam a transformação e a transfiguração” (FOUCAULT, 2010a, p.11-12). No âmbito do cuidado de si ou das práticas de si helênica e romana, a relação com o outro, a relação de maestria, de direção, é fundamental a fim de que a forma que define essa prática atinja de fato seu objeto, isto é, o “eu”, e seja por ele efetivamente preenchida. No caso helênico-romano o papel do outro, do mestre, é retirar o sujeito de sua má-formação e vício, em que se encontra desde seu nascimento. Segundo Foucault, “não é para um saber que substituirá sua ignorância que o sujeito deve tender. O indivíduo deve tender para um status de sujeito que ele jamais conheceu em momento algum de sua existência. Há que substituir o não sujeito pelo status de sujeito, definido pela plenitude da relação de si para consigo. Há que constituir-se como sujeito e é nisso que o outro deve intervir” (FOUCAULT, 2010a, p.117). O mestre é um operador na constituição do indivíduo e na formação do indivíduo como sujeito.

Nessa configuração, para que o “eu” fosse alcançado era preciso uma conversão no sentido de “volver o olhar”, era preciso desviar o sujeito da curiosidade em relação aos outros e das agitações cotidianas. Essa forma de conversão procurava substituir o conhecimento e a curiosidade da vida pelos outros em prol da atenção focada em si mesmo, fazendo com que o sujeito se interessasse seriamente por si e não pelos outros. O problema da conversão, portanto, girava em torno da pergunta: “como devo transformar meu próprio eu para ser capaz de aceder à verdade?” (FOUCAULT, 2010a, p.161). Para tanto exigia-se do dirigido uma série de práticas específicas, pois o eu só poderia ser efetivamente atingido sob a condição de certas condutas regradas e exigentes. O tipo de ação, de

atividade, de prática de si sobre si que a conversão exigia é justamente o que Foucault denomina de *áskesis*, ou seja, preparar-se para as situações e acontecimentos adversos da vida, e não simplesmente para um treino que vise a vitória e a superação – inclusive do próprio sujeito em questão –, pois o importante era ser forte o suficiente para enfrentar as situações adversas que se apresentariam.

Para manter tal domínio sobre os acontecimentos, era preciso munir-se de discursos (*lógoi*) verdadeiros e racionais. Logo, o equipamento (*paraskeuế*) de que se precisava para enfrentar a vida era constituído de discursos verdadeiros. Eram eles, segundo Foucault, que permitiriam ao sujeito afrontar o real. Independentemente das várias escolas filosóficas a que possamos nos referir, esses discursos verdadeiros dos quais era preciso se equipar não advinham de forma alguma de uma decifração de pensamentos ou da alma, como seria o caso no cristianismo, mas concerniam àquilo que se é “em relação com o mundo, em nosso lugar na ordem da natureza, em nossa dependência ou independência quanto aos acontecimentos que se produzem”. (FOUCAULT, 2010a, p.449)

Ainda em relação aos discursos verdadeiros, era necessário que os indivíduos estivessem sempre em condições de recorrer a eles no momento em que fossem necessários. Era preciso estar, como um bom atleta, sempre pronto, alerta. A memória nesse contexto não vem somente cumprir a função de guardar na mente as proposições, sentenças e discursos. No seu sentido arcaico, a memória guardava o brilho das sentenças formuladas, o brilho da verdade que poderia ser reativada todas as vezes que fossem pronunciadas as palavras. A expressão “ter na memória” é bem mais que conservar o brilho da verdade; é tê-la incorporada como que nos músculos. Exigia-se uma memória de atividade, de ato, de forma a estar disponível sempre de maneira automática no instante em que fosse requerida.

A *áskesis* tinha por fim último a constituição completa de si para consigo. Para tanto era essencial que o sujeito fosse equipado, preparado para tal, ou seja, era imprescindível a constituição de uma *paraskeuế*, definida nas palavras do próprio Foucault como “a forma que os discursos verdadeiros devem tomar para poderem constituir a matriz dos comportamentos razoáveis” (FOUCAULT, 2010a, p.291). A *paraskeuế* transforma *lógos* em *ethos*, discurso em comportamento. De outro modo, diz Foucault, a *áskesis* “será o conjunto, a sucessão regrada, calculada dos procedimentos que são aptos para que o indivíduo possa formar, fixar

definitivamente, reativar periodicamente e reforçar, quando necessário, a *paraskeuê*” (FOUCAULT, 2010a, p.291). A áskesis antiga faz do dizer verdadeiro um modo de ser do sujeito, ideia sem dúvida muito estranha à ascese cristã.

Se a ascese, por um lado, é o que permite ao sujeito adquirir discursos verdadeiros, que devem estar à mão quando preciso, por outro é a subjetivação desses discursos verdadeiros que permite ao sujeito se tornar propriamente um sujeito que diz a verdade, que é capaz de proferir verdade. Foucault afirma categoricamente: “a ascese filosófica, a ascese da prática de si na época helenística e romana tem essencialmente por sentido e função assegurar o que chamarei de subjetivação do discurso verdadeiro” (FOUCAULT, 2010a, p.296), sendo isso precisamente o que permite ao sujeito sustentar o discurso e se tornar sujeito de verdade. E aqui coloca-se uma série de questões técnicas sobre as maneiras dessa apropriação: a importância da escuta, da escrita, da meditação, da memorização; basicamente, um conjunto de técnicas que têm por função principal vincular a verdade e o sujeito.

A ascese greco-romana tem basicamente duas funções. Por um lado adquirir discursos verdadeiros através de toda uma série de práticas de subjetivação, que irão constituir a *paraskeuê* a fim de que, com isto, o sujeito possa constituir uma relação plena e acabada consigo mesmo. Ao mesmo tempo, a ascese neste período é o que permite fazer de si mesmo um outro, pelo fato mesmo de dizer a verdade. O fim, portanto, da ascese filosófica, da ascese helenística-romana, da constituição de uma *paraskeuê*, é certamente a subjetivação do discurso verdadeiro. Na ascese filosófica a subjetivação de discursos verdadeiros visa a constituição plena e acabada do sujeito consigo mesmo.

Segundo Foucault, temos aí uma diferença fundamental: enquanto na ascese filosófica temos a subjetivação de si através de exercícios de escuta, escrita, leitura, ao contrário, na ascese cristã temos a objetivação de si através da confissão com vistas à renúncia de si. É preciso notar que tanto no contexto da subjetivação cristã, quanto no da subjetivação antiga, a presença de um outro ao qual é preciso se submeter está presente. Em ambos os casos a direção aparece como fundamento de uma prática de si. Nas palavras de Gros:

não posso ser chamado a alcançar uma certa verdade de mim mesmo a não ser por um outro que me exorta e me arranca de uma alienação primeira. Nesse nível de generalidade, é impossível

distinguir a subjetivação cristã da subjetivação antiga (GROS, 2004, p.156)

A palavra verdadeira se encontra, na subjetividade antiga, do lado do mestre. No caso da confissão cristã, “o dirigido deve se tomar a si mesmo como referente de um discurso verdadeiro e revelar a um Outro, essencialmente silencioso, o que se passa em seus desejos, em seus pensamentos etc. (...)A *parrhesía*, ao contrário é uma tomada da palavra pelo mestre, e é o discípulo que dessa vez deve se calar” (GROS, 2004, p.156). A *parrhesía* é princípio do franco falar: “franqueza, abertura de coração, abertura de palavra, abertura de linguagem, liberdade de palavra” (FOUCAULT, 2010a, p.327), que cabe ao mestre, que cabe àquele que já trava consigo mesmo uma relação tal que é capaz da palavra verdadeira.

A partir de 1982, Foucault parte para uma verdadeira genealogia desse procedimento de verdade que é a parresía. Primeiramente, n’A *hermenêutica do sujeito*, a parresía é discutida no contexto da cultura helênico-romana, depois, em *O governo de si e dos outros*, a *parresía* é analisada no contexto político da democracia grega e, por fim, em *A coragem da verdade*, Foucault opõe essa *parresía* política à *parresía* ética, tal como definida por Sócrates e pelos cínicos, a parresía exercida na praça pública.

No centro dessa genealogia dos modos e dizer-a-verdade, que Foucault empreendeu nos anos 1980, está a recorrente comparação entre esses dois modos antagônicos de constituição da subjetividade, o greco-helênico e o cristão. O que teria pretendido Foucault com uma pesquisa que parecia querer ressaltar um tipo de relação entre subjetividade e verdade, um tipo de ascese, de práticas de si, que visava a constituição e o cuidado de si, contrapondo-a (em certos níveis) a uma ascese que visava destituir o sujeito, destruí-lo, torná-lo obediente, fazendo-o manifestar a todo instante uma verdade interior? Foucault, quando perguntado em uma entrevista sobre o porque de ter se distanciado tanto da modernidade, retornando à cultura grega clássica e tardia, respondeu: “parto de um problema nos termos em que ele se coloca atualmente e tento fazer sua genealogia. Genealogia significa que encaminho a análise a partir de uma questão atual” (FOUCAULT, 2006b, p.247<sup>57</sup>). Perguntamos: qual questão, ou ainda, que efeitos Foucault teria querido provocar na atualidade com a análise de uma ética do cuidado de si ou uma

ética do eu? Nossa tentativa de resposta, sem dúvida parcial, precária e provisória, vislumbra dois caminhos.

O primeiro caminho aponta para um movimento de desfundamentação dos esquemas e configurações que estabilizaram certas relações entre subjetividade e verdade no “Ocidente Cristão”. Desfundamentação aqui tem o sentido de recusar sua naturalidade e apontar seu caráter contingente. Nas palavras do próprio Foucault: “*Il faut creuser pour montrer comment les choses ont été historiquement contingentes, pour telle ou telle raison intelligible mais non nécessaire*” (FOUCAULT, 2001, p. 986<sup>57</sup>). Trata-se aqui do movimento de revelar a contingência das relações e com isso “*separar-se de si mesmo*”<sup>58</sup>, e, talvez assim, chamar a atenção para o fato de que o tipo de relação de si para consigo que nos é requisitada atualmente tem uma história, não sendo nem necessária nem natural. Tal pretensão parece se justificar na concepção mesma do que Foucault alega ser a filosofia e o ato de filosofar: um “trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento, um esforço de tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe” (FOUCAULT, 2003, p.13). Entretanto, não se trata aí de um trabalho no nível epistemológico, do tipo que busca fazer uma crítica das representações falsas e substituí-las por outras realmente verdadeiras, nem mesmo de traçar os limites do que nos é lícito querer ou esperar, mas sim, trata-se de uma busca por “experiências modificadoras de si mesmo nos jogos de verdade”. Para isso Foucault propõe “uma ascese, um exercício de si, no pensamento”. (FOUCAULT, 2003, p.13)

Quando Foucault nos mostrou, n’A *Hermenêutica do Sujeito*, um outro esquema de articulação entre verdade e subjetividade, que não o cristão, ou seja, não caracterizado por um esquema de assujeitamento por objetivação de si, acreditamos que um dos efeitos que ele objetivava era o de produzir um estranhamento ante à naturalidade das relações de si para consigo mesmo tais como elas hoje se mostram para nós<sup>60</sup>. Foucault traz para a pauta do dia uma ética que privilegia o *cuidado de si* e não o conhecimento de si; que privilegia a espiritualidade, no sentido de que a verdade não é dada de pleno direito ao sujeito e

---

<sup>57</sup> Trata-se do texto *O cuidado como a verdade*.

<sup>58</sup> Trata-se do texto *De l’amitié comme mode de vie*.

<sup>59</sup> Cf. FOUCAULT, 2003, p.13.

<sup>60</sup> “*La subjectivation de l’homme occidental, elle est chrétienne, elle n’est pas gréco-romaine...*” (FOUCAULT, 2012a, p.231)

exige-se deste um preço a ser pago para conquistá-la: o acesso à verdade só é dado por meio de uma conversão, de uma ascese.

Se Foucault realiza tal trabalho que tem como efeito a desnaturalização e o distanciamento do que se é, ou se pensa ser, qual seria seu objetivo? Inviabilizar uma ética ou uma moral? Quando perguntado que questão o movia em direção à antiguidade, Foucault respondeu: “Ora, a supressão dos códigos e o deslocamento das interdições foram, sem dúvida, realizados com mais facilidade do que se acreditava(...) e se formulou novamente o problema de uma ética como forma a ser dada à sua conduta e à sua vida” (FOUCAULT, 2006b, p.247<sup>61</sup>). Deixemos por um momento a questão em suspenso e examinemos essas distinções entre código, ética e moral.

Por moral, segundo Foucault, de maneira geral “*entende-se um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos*” (FOUCAULT, 2003, p.26), os quais podem ser formulados de maneira precisa em um sistema doutrinário ou ser transmitidos de maneira difusa formando um jogo complexo de elementos. Esse conjunto prescritivo sistemático é o que Foucault chama de *código moral*, e aqui temos uma primeira acepção constituinte do que seja moral, isto é, um código prescritivo. Mas por moral também pode-se entender outra coisa, a saber, a maneira com que os indivíduos agem em relação a esse código, referindo-se então ao comportamento real dos indivíduos: se rejeitam ou obedecem o que lhes é proposto, em que nível se submetem ou resistem. A isso Foucault chama *moralidade dos comportamentos*. Mas, como Foucault mesmo afirma,

(...)não é só isso. Com efeito, uma coisa é uma regra de conduta; outra, a conduta que se pode medir a essa regra. Mas, outra coisa ainda é a maneira pela qual é necessário ‘conduzir-se’ – isto é, a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código. (FOUCAULT, 2003, p.27)

Essas distinções, como nos alerta Foucault, não devem ter apenas efeitos teóricos, mas também devem ter consequências para a análise histórica. Ou seja, para fazer uma história das morais ou de uma moral é preciso levar em conta a história das moralidades (nos termos que falamos de uma moralidade dos

---

<sup>61</sup> Trata-se do texto *O cuidado com a verdade*.

comportamentos), uma história dos códigos e, por fim, uma história da ética e da ascética, ou seja, uma história

da maneira pela qual os indivíduos são chamados a se constituir como sujeitos de conduta moral: essa história será aquela dos modelos propostos para a instauração e o desenvolvimento das relações para consigo, para a reflexão sobre si, para o conhecimento, o exame, a decifração de si por si mesmo, as transformações que se procura efetuar sobre si. (FOUCAULT, 2003, p.29)

Isto é o que parece de fato interessar a Foucault. Mais do que investigar o conteúdo dos diversos códigos morais possíveis e disponíveis, mais do que saber se os comportamentos dos indivíduos se submetem a estes códigos, importa perguntar no que é preciso transformar-se, converter-se, que tipo de relação se deve ter consigo mesmo, como é preciso conduzir-se para que se possa constituir um *sujeito moral*. Quando Foucault diz que “estávamos(...) enganados ao acreditar que toda a moral se resumia às interdições e que a supressão destas resolvia por si só a questão da ética” (FOUCAULT, 2006b, p.247<sup>62</sup>), ele nos parece querer dizer que para a ética ter alguma relevância atualmente, esta precisa ser pensada para além dos códigos, da prescrição e da conformidade dos comportamentos a estes códigos, o que não quer dizer negá-los ou excluí-los, e sim colocar no cerne da questão um certo tipo de relação de si para consigo. É isso que Foucault parece também querer ressaltar nessa outra provocadora passagem, quando afirma que talvez uma “ética do eu”, tomada enquanto ética do cuidado de si, seja “uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo”. (FOUCAULT, 2010a, p.225)

Foucault estava à procura do que ele mesmo chamou de “artes da existência”, ou seja, procurava, envolto nessas pesquisas com a antiguidade, examinar “práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo” (FOUCAULT, 2003, p.15). Práticas de si que, segundo o próprio Foucault, perderam com o cristianismo, senão sua importância, ao menos parte de sua autonomia.

---

<sup>62</sup> *Idem.*



Certamente, Foucault não está nos propondo um retorno aos gregos. Mas ele parece inclinado a ver que “um certo número de questões se coloca hoje para nós nos mesmos termos em que elas se colocavam na Antiguidade”, isto é, “uma ética como forma a ser dada à sua conduta e à sua vida” (FOUCAULT, 2006b, p.247<sup>63</sup>). Cito Foucault uma vez mais:

a busca de estilos de vida, tão diferentes quanto possível uns dos outros, me parece um dos pontos pelos quais a busca contemporânea pôde se inaugurar antigamente em grupos singulares. A busca de uma forma de moral que seria aceitável por todo mundo – no sentido de que todo mundo deveria submeter-se a ela – me parece catastrófica. Entretanto, seria um contra-senso querer fundamentar a moral moderna na moral antiga, fazendo recair o impasse na moral cristã. (FOUCAULT, 2006b, pp.262-263<sup>64</sup>)

Em suma, a história da ética e da ascética visava desfundamentar as relações éticas de todo seu caráter necessário, não para aboli-las e nem para propor um novo programa ético, mas para liberar novos experimentos éticos.

---

<sup>63</sup> *Idem.*

<sup>64</sup> Trata-se do texto *O retorno da moral*.

## REFERÊNCIAS

AVELINO, N. **Governamentalidade e anarqueologia em Michel Foucault**. Revista brasileira de ciências sociais - vol. 25 nº 74, 2010. Disponível em: <<http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/68/78/28/PDF/RBCS-artigo-2010.pdf> >.

BRION, F.; HARCOURT, B. E. Situation du cours. In: (Ed.). **Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice**: Presses universitaires de Louvain, 2012.

CANDIOTTO, C. **A governamentalidade política no pensamento de Foucault**. Revista Filosofia Unisinos, Vol. 11, nº1: 2010a. Disponível em: <<http://www.revistafilosofia.unisinos.br/pdf/169.pdf> >.

\_\_\_\_\_. **Foucault e a crítica da verdade**. Curitiba: Champagnat: Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010b.

CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. D. **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2012.

CHEVALLIER, P. **Michel Foucault et le christianisme**. Lyon: ENS Éditions, 2011.

DELEUZE, G. **Foucault**. Lisboa: Edições 70, 2005.

DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. LOYOLA, 2007. ISBN 9788515034390. Disponível em: <[http://books.google.com.br/books?id=GHbekht0\\_ToC](http://books.google.com.br/books?id=GHbekht0_ToC) >.

ELDEN, S. **The problem of confession: the productive failure of Foucault's History of Sexuality**, 2005. Disponível em <<http://progressivegeographies.files.wordpress.com/2012/06/the-problem-of-confession.pdf>>

FILHO, K. P. A política das identidades como pastorado contemporâneo. In: (Ed.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

FONSECA, M. A. D. **Michel Foucault e a constituição do sujeito**. 3ª ed. São Paulo: EDUC, 2011.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits III**. Paris: Gallimard, 1994a.

\_\_\_\_\_. **Dits et écrits IV**. Paris: Gallimard, 1994b.

\_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: (Ed.) **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. **Dits et écrits II: 1976-1988**. Editions Gallimard, 2001.

- \_\_\_\_\_. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres.** Rio de Janeiro: Edições Graal 2003.
- \_\_\_\_\_. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** Rio de Janeiro: Vozes, 2004.
- \_\_\_\_\_. **A verdade e as formas jurídicas.** Rio de Janeiro: NAU editora, 2005a.
- \_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade: curso no College de France (1975-1976).** São Paulo: Martins Fontes, 2005b.
- \_\_\_\_\_. **História da sexualidade III: o cuidado de si.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005c.
- \_\_\_\_\_. **Estratégia, poder-saber.** 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.
- \_\_\_\_\_. **Ética, sexualidade, política.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.
- \_\_\_\_\_. **Microfísica do Poder.** 23ª. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Nascimento da Biopolítica: curso dado no College de France (1978-1979).** São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- \_\_\_\_\_. **Segurança, território, população: curso dado no College de France (1977-1978).** São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- \_\_\_\_\_. **História da sexualidade I: a vontade de saber.** 19ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2009.
- \_\_\_\_\_. **A hermenêutica do sujeito: curso no Collège de France (1981-1982).** Rio de Janeiro: Graal, 2010a.
- \_\_\_\_\_. **Do Governo dos Vivos: Curso no College de France (1979-1980): excertos/Michel Foucault; tradução, transcrição e notas Nildo Avelino.** Rio de Janeiro: Achiamé; São Paulo: Centro de Cultura Social, 2010b.
- \_\_\_\_\_. **O governo de si e dos outros: curso no College de France (1982-1983).** São Paulo: Martins Fontes, 2010c.
- \_\_\_\_\_. **Os anormais: curso no College de France (1974-1975).** São Paulo: Martins Fontes, 2010d.
- \_\_\_\_\_. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II, curso no College de France (1983-1984).** São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Du gouvernement des vivants: cours au College de France (1979-1980).** Paris: Seuil/Gallimarc, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Mal faire, dire vrai: Fonction de l'aveu en justice - cours de Louvain (1981)**. Presses universitaires de Louvain, 2012b.

GROS, F. **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. Situação do curso. In: (Ed.). **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. Situação do curso. In: (Ed.). **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II**. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

\_\_\_\_\_. Situação do curso. In: (Ed.). **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2011b.

HADOT, P. **O que é filosofia antiga?** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARCHETTI, V.; SALOMONI, A. Situação do curso. In: (Ed.). **Os anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

MUCHAIL, S. T. **Foucault, o mestre do cuidado**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

MUNOZ, Y. G. G. **Escolher a montanha: os curiosos percursos de Paul Veyne**. São Paulo: Fapesp, 2005.

ORTEGA, F. **Amizade e Estética da Existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999

PLATÃO. **Diálogos: O banquete, Fédon, Sofista, Político**. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

POTTE-BONNEVILLE, M. **Michel Foucault bodies**. JOURNAL OF THE BRITISH SOCIETY FOR PHENOMENOLOGY. vol. 43, 2012.

RABINOW, P.; DREYFUS, H. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

RIABI, N. **Michel Foucault: Subjectivité, Pouvoir, Ethique**. Editions L'Harmattan, 2011.

ROUILLARD, P. **História da penitência: das origens aos nossos dias**. São Paulo: Paulus, 1999.

SENEILLART, M. Situação dos cursos. In: (Ed.). **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SÊNECA. **Édipo**. Belo Horizonte: UFMG, 1982.

TESHAINER, M. **Psicanálise e biopolítica: contribuição para a ética e a política em Michel Foucault**. Porto Alegre: Zouk, 2006.